توماس باور

لماذا لم توجد

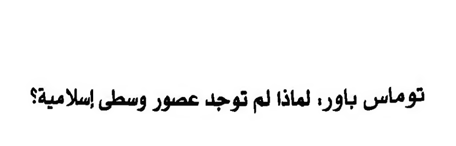
عصور وسطى إسلامية؟

الشرق وتراث العصور العتيقة

ترجمة: د. عبدالسلام حيدر



منشورات الجمل



توماس باور، لماذا لم توجد عصور وسطى إسلامية؟

بروفوسور توماس باور Thomas Bauer (١٩٦١) مستشرق الماني شهير. حاز درجة الدكتوراه في عام ١٩٨٩ من جامعة إيرلنجن - نورنبرغ بدراسته: «**الشعر العربي القديم**». ثم درجة الأستاذية سنة ١٩٩٧ بدراسته الضخمة: «**الحب وشعر الحب في العالم العربي في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين**». وإبان تلك الفترة عمل في جامعتي هايدلبرغ وإيرلانجن-نورمبرغ، ويعمل منذ عام ٢٠٠٠ أستاذاً للدراسات العربية والإسلامية في جامعة مونستر الألمانية. وقد شغل عدة مناصب أخرى، ولكنها لم تمنعه من الانتاج العلمي الغزير، حيث أصدر قرابة أربعين عملاً علمياً ما بين طويل وقصير حاز بعضها على جوائز مهمة مثل هذا العمل الذي ترجمناه هنا، الذي فاز هذا العام (٢٠١٩) بجائزة (Tractatus-Preis) لأفضل عمل علمي قصير. وستجد عناوين بعض أعماله في قائمة مراجع هذا الكتاب. صدر له عن منشورات الجمل: **ثقافة الالتباس، نحو تاريخ جديد للإسلام**، (٢٠١٧).

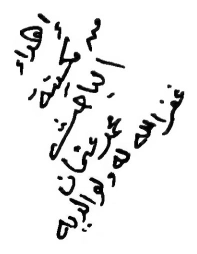
توماس باور

لماذا لم توجد

عصور وسطى إسلامية؟

الشرق وتراث العصور العتيقة

ترجمة: د. عبدالسلام حيدر



منشورات الجمل

دكتور عبدالسلام حيدر (١٩٦٦)، كاتب ومترجم مصري حاز درجة دكتوراة الفلسفة في الآداب من جامعة بامبرج الألمانية سنة ٢٠٠٢ بدراسة ترجمت بعد ذلك ونشرت في المشروع القومي للترجمة تحت عنوان «الأصولي في الرواية» (٢٠٠١) من تحقيقات «الأعمال الكاملة لإبراهيم عبدالقادر المازني» التي يصدرها المجلس الأعلى للثقافة في مصر منذ سنة ٢٠٠٦. ومن ترجماته: «الشرق والغرب: عبقري الغرب شرقية» لآنا ماري شيمل (٢٠٠٤)، «فكر بنفسك: عشرون تطبيقا للفلسفة» لينس زونتجن (٢٠٠٦)، «المجتمع المدني النظرية والتطبيق» لفرانك أدلوف (٢٠٠٩)، «هيدجر والتحول التأويلي» لهانس ألبرت (٢٠١٢)، «جيوفلوزوفيات: منطق السيادة الكونية» لهرفريد مونكلر (تحت الطبع).

توماس باور: لماذا لم توجد عصور وسطى إسلامية؟، الطبعة الأولى

ترجمة: د. عبدالسلام حيدر

تلفون وفاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٣٥٣٣٠٤

ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Thomas Bauer: *Warum es kein islamisches Mittelalter gab?*

Das Erbe der Antike und der Orient

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany

WebSite: www.al-kamel.de

E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com



ساهم معهد غوته في بعض تكاليف ترجمة هذا الكتاب.

المحتويات

مقدمة المترجم

حينما طالعت هذا الكتاب فور صدوره تمنّيت أن أترجمه. بداية لأنني توقعت أن ترجمته يمكن أن تحتل مكانة متميزة في المكتبة العربية كما حدث مع كتب أخرى لمستشرقين ألمان كبار تُرجمت فيما سبق واحتلت منذ صدورها مكانة متميزة في تشكيل الفكر العربي الحديث. ومن ناحية ثانية لأنه ولا ريب سيفيد المتخصصين الذين ينساقون وراء التقسيم الأُورُبّي لتاريخ أُورُبّا ويطبقونه دون ترو على تاريخنا العربي-الإسلامي. ويمكن أن أضيف هنا سبباً ثالثاً وأخيراً وهو ما يتميز به الكتاب من نقد عقلاني ذكي وساخر للأحكام الغربية المسبقة حول الإسلام وتاريخه والتي تعود في الغالب للتسرع والتربص وقلة الإطلاع.

وقد حرصت في ترجمتي هذه على عدة أمور مهمة منها: (١) رد النصوص العربية لأصولها، والنقل بدقة من الطبعات المحققة لتلك الأصول. (٢) ذكر الترجمات العربية - إن وجدت وكانت في المتناول - للمراجع الغربية التي استخدمها مؤلف الكتاب، والنقل عنها ما أمكن مع الإشارة إلى ذلك بدقة كما تقتضي الأعراف العلمية. (٣) ألا أعلق إلا تعليقات قصيرة، وفقط عندما يتطلبها المقام حتى يكون السياق مفهوماً لقاريء العربية، ودائماً ما اتبع هذه

التعليقات بكلمة «المترجم» بين قوسين كبيرين. (٤) ألا أكتب مقدمة طويلة ترهق القارئ قبل قراءة الترجمة وألا اسمح لأحد بذلك إلا إذا كان المؤلف نفسه. (٥) دقة التعبير وسلاسته، وهو أمر يعرفه من يقرأ ترجماتي أو كتاباتي. وقد ساعد على ذلك هنا دقة الكاتب ورشاقة أسلوبه بالألمانية؛ حيث لم يبالغ في التصنع اللغوي أو في نحت مصطلحات جديدة ملغزة كعادة الكثيرين من كُتاب الألمانية. (٦) وأخيراً أن تكون الاختصارات قليلة ومعتادة على سبيل المثال: ت. تعني (توفي)، ح. تعني (حوالي)، ق.م. تعني (قبل الميلاد)، وهكذا.

وبعد هذا كله حرصت على التواصل مع المؤلف، الذي كان لطيفاً ودوداً كما توقعت، وقد تلطف وأجاب عن استفساراتي برحابة صدر، ثم راجع الترجمة فدقّقها وقرظها بأنها تعبّر بدقّة عما أراد قوله، فله شكري الجزيل. وكذلك أشكر الأصدقاء والزملاء الذين تناقشت معهم كثيراً أو قليلاً حول بعض جزئيات الترجمة، وأخص بالذكر د. منار عمر بآداب حلوان، د. أحمد محمود بدار العلوم، وبالطبع د. انيتا بولانسكا التي أدين لها بالكثير في الحياة وفي الترجمة.

والله من وراء القصد،

د. عبدالسلام حيدر

بروكسل، أوّل فبراير ٢٠٢٠

مقدمة الكتاب

للكتب كما للثقافات فترات تكوين من المؤسف أنها قد تطول أحياناً قبل أن تصل إلى غايتها الطبيعية. وهذا ما حدث أيضاً في حالتنا هذه. كانت نقطة الانطلاق الأولى هي الغضب، الغضب من الخطأ الشائع في استخدام مصطلح يسبب أضراراً أكبر مما يعيه من يستخدمونه. لقد تعلمنا أن نزن المصطلحات التي نستخدمها في الحديث عن الناس والثقافات بحساسية أكبر. الكثير من الأوصاف القديمة مثل «زنجي» (Neger) أو «المحمديين» (Mohammedaner) يتم الآن تجنبها وبدقة. ومع ذلك، فإن مصطلح «العصور الوسطى الإسلامية» (Islamischen Mittelalters) غير قابل للنقاش إلى حد كبير، على الرغم من أن مارشال هودجسون (Marshall Hodgson) قد شكك به في السبعينيات وبشكل تأسيسي. لكن ماذا يعني مصطلح «العصور الوسطى الإسلامية»؟ ما هي آثاره على إدراكنا للثقافات الإسلامية في فترة ما قبل الحداثة؟ وأية نتائج يتركها على الدراسات الحضارية المقارنة؟

بداية ناقشت مصطلح «العصور الوسطى الإسلامية» مع الطلاب الذين شككوا فيه على الفور وبحماس. وعندما دعاني مايكل بورغولته (Michael Borgolte) إلى إلقاء محاضرة في أكاديمية برلين

براندنبورغ للعلوم في الرابع من فبراير سنة ٢٠١٤، جعلت موضوع محاضرتي السؤال التالي: «هل كانت هناك عصور وسط إسلامية؟». وكنت أقل حماسة عندما طُلب مني إعداد تلك المحاضرة للنشر في سلسلة كتيبات تصدر حول العصور الوسطى. كنت أخشى أن محاضرتي غير جيدة بما يكفي لتكون مفيدة في شكل كتاب. مؤرخو العصور الوسطى مثل: مايكل بورغولته وفولفرام دريفس (Wolfram Drews) وألموت هوفرت (Almut Höfert) وجيني أوستيرل (Jenny Oesterle) طوروا رؤية متجاوزة للحضارات لدراسة هذا الذي ما زال يُسمى لسوء الحظ بـ«العصور الوسطى». وهي رؤية تفتح من وجوه عدة آفاقاً جديدة لجميع الأطراف. هل يريد المرء أن يلعب هنا دور الشرير بأن يضع منطقة غرب أسيا ويشكل حاسم في حقبة مختلفة عن أوروُبّا، وبهذا يجعل الدراسات الحضارية المقارنة، على الأقل للفترة ما قبل ١٠٥٠ ميلادية، تبدو غير مبشرة بالمرة؟

تدريجياً، على الأقل بسبب مقاربات غارث فودن (Garth Fowden) وأبحاثي الخاصة على الفترة بعد سنة ١١٠٠ ميلادية، تظهر مقولات تجعل النظر من منظور شامل فيما قبل سنة ١٠٥٠ ميلادية ليس أمراً مقبولاً فحسب، بل وضرورياً أيضاً. ويجب على المرء الآن أن يعيد مرة أخرى تأسيس هذا المفهوم على أساس نظري متين.

الطبقات المختلفة التي يتشكل منها هذا النص الآن تؤدي إلى درجة ما من عدم التجانس الأسلوبي، ومن ثَّم هذا التأرجح بالمتناوب بين الأمل في ألا يكون النص مقالاً جدلياً مبالغاً فيه، والأمل في ألا يكون مقالاً علمياً جافاً جداً، وأن يتكامل الأمران فيه. والكتاب يتكون الآن من خمسة فصول. الأول منها مخصص

لتفكيك مصطلح العصور الوسطى، وهو يقدم رصداً للضرر الذي تسبب فيه هذا المصطلح. ويقدم الفصل الثاني مقارنة موجزة تشمل ستة وعشرين مصطلحاً مرتبة أبجدياً، وذلك لإنارة التطورات المتباينة بين غرب أورُبّا ووسطها من ناحية وغرب آسيا من ناحية أخرى، وذلك إبان الحقبة التي تسمى تقليديا بـ«العصور الوسطى المبكرة» (Frühmittelalter). في الفصل الثالث تأتي النظرات حول كيفية الوصول لتحقيب مُجدٍ وذي مغزى. وفي الفصل الرابع محاولة إعادة تعريف ما يسمى بـ«العصر الذهبي» للإسلام بوصفه حقبته التكوينية. وفي الفصل الخامس تأتي أخيراً الخلاصة والاستنتاجات كختام لهذا الكتاب.

وهكذا صارت محاضرتي تلك كتاباً صغيراً. أضف إلى ذلك أن البحث عن مكان جديد للنشر تم دون مشاكل، ولذا فإنني أشكر دار النشر (C.H.Beck)، وبصفة خاصة الدكتور أولريتش نولتا (Nolte). شكري أيضاً للباحثين في مجموعة ALEA التي تعمل على مشروع «الأدب العربي من القرن الحادي عشر وحتى القرن الثامن عشر» للنصح والتحفيز. وكذلك شكري للدكتورة نيفلي بابوتساكيس (Papoutsakis)، والدكتورة مونيكا سبرنجبرج-هينسين (Springberg-Hinsen) والدكتور أندرياس نيومان (Neumann).

توماس باور

.١

ستة أسباب ضد «العصور الوسطى الإسلامية»

بداية يمكن للمرء أن يقارن بين الجملتين التاليتين:

- «كان شارلمان حاكماً أوروبياً مهماً من عصر مملكة تانج».
- «كان هارون الرشيد حاكماً شرق-أوسطياً مهماً في فترة العصور الوسطى».

كلتا الجملتين صحيحتان على حد سواء. فعهد شارلمان (٧٦٨-٨١٤م.) يعود في الواقع إلى عهد أسرة تانج الصينية (٦١٨-٩٠٧م.)، ولا يختلف الأمر بالنسبة لعهد الخليفة العباسي هارون الرشيد (٧٨٦-٨٠٩م.)، الذي وضع تحت مسمى عصر يُعرف في أورُبّا بحقبة «العصور الوسطى»، وإن شئنا الدقة: «العصور الوسطى المبكرة». ومع ذلك لا يمكن وصف شارلمان بأنه حاكم من عصر مملكة تانج (والأمر نفسه بالنسبة للرشيد). فعصر مملكة تانج فيما يبدو لم يتجاوز حدود الصين. وحيث لم توجد علاقات حقيقية - مباشرة أو غير مباشرة - مع مملكة تانج فمن المنطقي ألا نستخدم مصطلحاً من قبيل «العصر التانجي».

رغم هذا يتم التعامل مع مصطلح «العصور الوسطى» بشكل مختلف تماماً. فهو بداية محدد ثقافياً، حيث يصف حقبة التاريخ

الأوربي التي تمتد من نهاية العصور العتيقة (Antike) وحتى العصر الحديث. ولكنه يُستخدم أيضاً - قليلاً أو كثيراً - لتسمية الحقب المتزامنة لتاريخ الشرق الأدنى[1] (وأحياناً وإن بشكل نادر لتاريخ شرق أسيا أيضاً). ولهذا على سبيل المثال يحتوي مجلد «حكام العصور الوسطى» (Herrscher des Mittelalters) في سلسلة الكتب المعروفة «٥٠ كلاسيكياً»، على صور قلمية قصيرة لكل من «هارون الرشيد» الذي سبق ذكره، و«صلاح الدين» (ت. ١١٩٣م) و«محمد الفاتح» (ت. ١٤٨١م)[2]. وبالمناسبة لا يوجد أي إمبراطور صيني في هذا المجلد. أي مؤرخ من العالم الإسلامي، سيدهش ولا ريب من وضع خليفة من العصر العباسي الأول مثل هارون الرشيد مع السلطان العثماني محمد الفاتح في الحقبة التاريخية نفسها. أما بالنسبة لمؤلف مجلد الخمسين حاكماً وللعديد من زملائه أيضاً فلا توجد أي مشكلة في هذا. هم ينطلقون بالطبع، مثل كثير من علماء الإسلاميات في الواقع، من افتراض يبدو طبيعياً بوجود «عصور وسطى إسلامية»، وأنه من المنطقي استخدام مصطلح «العصور الوسطى» لوصف الثقافة والأدب والعلوم والأوضاع الاجتماعية في العالم الإسلامي من موريتانيا وحتى الهند. هذا هو السبب في أن يُعد الرشيد حاكماً من «العصور الوسطى»، ولكنه - مثل شارلمان

---

(١) الكاتب يستعمل هنا المصطلح الألماني (Naher Osten) ويعني به، كما أخبرني كتابياً، المنطقة التي تضم فلسطين وسوريا وتركيا والعراق وإيران أي أنه لا يتطابق ومصطلح «الشرق الأوسط» وهو بالألمانية (Mittlerer Osten) ويضم بالإضافة لما سبق مصر وشبه الجزيرة العربية، وهذا ما يشير إليه المؤلف تقريباً في بداية الفصل الثاني من هذا الكتاب (المترجم).

(٢) انظر: (David Fraesdorff: Herrscher des Mittelalters: Von Karl dem Großen bis Isabella von Kastilien)، هيلدسهايم ٢٠٠٨.

بالضبط – ليس من عصر مملكة تانج.

مما يجعل الإشكالية واضحة للعيان، أن استخدام مصطلح «العصور الوسطى» لوصف المجتمعات الإسلامية، لم يُطرح للنقاش من قبل العلماء الأورُبّيين إلا عرضياً، وهو أمر نادر جداً عند العلماء الأمريكيين وعند العلماء العرب أيضاً، ولذا لا نكاد نصادفه في المنشورات العلمية العامة. وفيما يلي خمسة أسباب تدعو إلى تجنب استخدام مصطلح «العصور الوسطى»، على الأقل فيما يتعلق بالمجتمعات الإسلامية. ويوجد سبب سادس سيتبين عندما يُسئل في الفصل الثاني، عما إذا وجد في القرون الأولى مما يسمى بـ«العصور الوسطى» ما يكفي من أوجه التشابه بين الظروف الحياتية في كل من أورُبّا والشرق الأدنى، التي تسمح بتبرير وضعهما في حقبة واحدة.

١. عدم الدقة

كلما وجه المرء نقداً لمصطلح «العصور الوسطى» يتلقى في الغالب إجابة من نوعية: أن المصطلح ليس مثالياً بالفعل، ولكنه عملي للغاية.. زد على ذلك أنه انتشر وترسخ، ومن يستخدمه يعرف بالضبط ما يعنيه. نحن نعرف بالفعل عما نتحدث عندما نقول «العصور الوسطى»!

لكن هل نعرف ذلك حقا؟ هل نعرف بالفعل متى تبدأ العصور الوسطى؟ فنهاية الإمبراطورية الرومانية الغربية (سنة ٤٧٦م) لا يمكن أن تصبح حداً تحقيبياً للعالم كله. هكذا تنفتح مساحات لمناقشات لا تنتهي. على سبيل المثال: متى تبدأ العصور الوسطى في دمشق؟ المقترح المعتاد هو الفتح العربي سنة ٦٣٥م. أي بعد قرن ونصف من سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية. ومتى تتوقف الإمبراطورية

الرومانية الشرقية عن كونها رومانية لتصبح «بيزنطية» وبالتالي قروسطية؟ وهل كانت الإمبراطورية الرومانية الشرقية اسرع في «القروسطية» من دمشق التي كانت جزءًا منها؟ وهكذا كلما اتجهنا ناحية الشرق، كلما صعُب العثور على إجابة ولو شبه معقولة. وكذلك السؤال عن «نهاية العصور الوسطى» ليس من السهل الإجابة عنه أيضاً. على سبيل المثال جاك لوجوف (Jacques Le Goff) لا يرغب في اعتبار عصر النهضة والعصر الحديث المبكر حقبتين منفصلتين، وينادي بدلاً من ذلك بعصور وسطى أطول تستمر حتى منتصف القرن الثامن عشر[١].

هذه كلها مقدمات وافتراضات سيئة ولا تبشر بالوضوح. وهذا مثال لذلك: في العالم الناطق بالإنجليزية لا يكاد يوجد ناشر يسمح بوضع عنوان طويل ضخم مثل: (History of Medicine in Islamicate Societies before 1600)[٢] لمدخل عام ميسر حول تاريخ الطب في المجتمعات ذات الصبغة الإسلامية. وبشكل عام سيكون المتوقع عنواناً مثل: (Medieval Islamic Medicine). ويوجد كتاب ممتاز بهذا العنوان بالفعل. وعلى العموم لا ينبغي للمرء أن يضطهد مؤلفاً بسبب العنوان[٣]. ومع ذلك، فالأمر يستحق

---

(١) راجع: (Jacques Le Goff: Geschichte ohne Epochen?). ملحوظة للمترجم: الأصل الفرنسي لهذا الكتاب عنوانه: (Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?) وقد ترجم حديثاً إلى العربية بعنوان مقارب: «هل يجب حقاً تقطيع التاريخ شرائح؟» (ترجمة: الهادي التيمومي)، ونشرته هيئة البحرين للثقافة والآثار ٢٠١٨، لم اطلع عليه للأسف (المترجم).

(٢) أي «تاريخ الطب في المجتمعات الإسلامية قبل القرن السادس عشر» (المترجم).

(٣) انظر: (Peter E. Pormann, Emilie Savage-Smith: Medieval Islamic Medicine)، واشنطن دي سي ٢٠٠٧.

معالجة ألزم وأقرب. بداية فإن ما يسمى بالطب «الإسلامي» هو الاستمرار المباشر لطب العصور العتيقة. فالأطباء لابد وأن يعرفوا أهم أعمال جالينوس، بل كان عليهم أيضاً أداء قسم أبقراط وليس القسم على القرآن على سبيل المثال. فجالنيوس هو المؤسس الحقيقي للطب «الإسلامي»، وهو يُعد - بجانب أرسطوطاليس - المؤلِّف اليوناني الأكثر دراسةً من قبل العرب والفرس. وبعض أعماله لم تعد موجودة إلا في ترجمتها العربية فقط. وقد عاش جالينوس في الفترة من سنة ١٢٩ إلى سنة ٢١٦م. أي قبل فترة طويلة من أي عصور وسطى. ولكن بالطبع لابد وأن تكون له مساحة واسعة في أي كتاب عن الطب «الإسلامي». فيما بعد تلقى المؤلفون العرب تأثيرات فارسية وهندية أيضاً، ولكن ظل طبهم في جوهره تطويراً مثابراً للطب الجالنيوسي. وهذا ينطبق أيضاً على داود الأنطاكي، وهو طبيب أعمى مشهور وفيلسوف من مدينة أنطاكية، كان يعرف اليونانية والكُتاب اليونانيين، وقد توفي في مكة سنة ١٥٩٩م. هو أيضاً لا ينبغي إغفاله في أي من كتب «تاريخ الطب الإسلامي في العصور الوسطى». لكن أي عصور وسطى هذه التي تمتد من سنة ٢٠٠ حتى سنة ١٦٠٠؟ فمصطلح «العصور الوسطى» لا يؤدي هنا إلى أي وضوح.

أما كلمة «إسلامي» فإنها تتسبب في مزيد من الغموض. فكثير من الأطباء «المسلمين» لم يكونوا مسلمي الديانة، وإنما كانوا مسيحيين ويهوداً، وبعيداً عن التقاليد الشفائية الشائعة لما يسمى بالطب النبوي، فما يسمى بالطب «الإسلامي» لم يكن به في حد ذاته أي شيء إسلامي. حقيقة أن الثقافة «الإسلامية» هي الوحيدة التي لم تُسمَ تبعاً لمنطقة جغرافية، (لأنها تمتد على مساحة جغرافية ضخمة

من الصعب الإحاطة بها)، أصبحت في حد ذاتها مصدراً للاضطراب والبلبلة. ولهذا تحديداً قدم مارشال هودجسون (Hodgson) (١٩٢٢-١٩٦٨) مصطلحاً جديداً بالإنجليزية، هو «إسلامكيت» (islamicate)، ليعبر به عن ظواهر العالم الإسلامي التي لم ترتبط بالدين بشكل مباشر[1]. ولكن للأسف تصعب ترجمة هذا المصطلح بشكل مقبول إلى الألمانية، وعلى كل فالمصطلح لم ينتشر في الإنجليزية حتى الآن إلا في الدوائر الأكاديمية فقط.

وكذلك فإن التجاور بين مصطلحي «إسلامي» و«العصور الوسطى» يشبه تفجيراً مزدوجاً. فمن المعتقد به بشكل عام، أن العصور الوسطى كانت حقبة شديدة التدين، وأنها أصبحت وبشكل مطرد حقبة للتعصب الديني. وفي ظل كل هذه المقدمات، يصعب تخيل «الطب الإسلامي القروسطي» بوصفه خطاباً طبياً تقدمياً بل وعلمانياً، رغم أنه كان هكذا بالفعل[2]. فإذا كنت المفاهيم تأخذ على محمل الجد، فلابد وأن يدرك المرء أن ما يسمى بـ«الطب الإسلامي القروسطي» لم يكن قروسطياً ولا إسلامياً. والخلاصة: مصطلح العصور الوسطى لا يساهم في إضفاء الوضوح، بل هو على العكس من هذا تماماً.

٢. استنتاجات خاطئة

وبهذا نكون قد وصلنا إلى النقطة الثانية. فمصطلح «العصور الوسطى» ليس غامضاً فحسب، بل ويرتبط أيضاً بسلسلة طويلة من

---

(١) انظر: (Marshall Hodgson: The Venture of Islam)، ١/٥٦-٦٠.

(٢) قارن أيضاً (Bauer: Die Kultur der Ambiguität) (ص ١٩٦-١٩٨)، الترجمة العربية: ثقافة الإلتباس، منشورات الجمل ٢٠١٧، ص ٢٢٣ وما بعدها.

الافتراضات، عما هو قروسطي. ومن يظن أن بإمكانه إنقاذ مفهوم العصور الوسطى، إذا ما أظهر في نشاط بحثي متفانٍ بأن الافتراضات التي تلوث المصطلح خاطئة لا يخدع إلا نفسه. فالتعبير نفسه يستند إلى فرضية باطلة لا يمكن الدفاع عنها، وهي أن الألف سنة ما بين سنة ٥٠٠م وسنة ١٥٠٠م تشكل حقبة واحدة تختلف بشدة عن الحقب السابقة أي العتيقة، واللاحقة أي الحديثة، وأنها تمثل بالتالي فاصلاً بينهما. يمكن لهذا التصور أن يستمر فقط إذا واصلنا التمسك بالعديد من الافتراضات الخاطئة حقيقة أو احتمالاً. خلاف ذلك، فإن العصور الوسطى تصبح متنوعة جداً، ومن ثم تفقد الكثير من طابعها الغريب حتى لتبدو تلك الفرضية وبوضوح واهية وواهنة. وبكلمات أخرى: لا يمكن للعلم أن ينجح في تصحيح الصورة «الخاطئة» للعصور الوسطى دون التخلي عن المصطلح نفسه، وذلك لأن المصطلح تأسس منذ البداية على هذه الصورة الزائفة تحديداً.

وبالعودة مرة أخرى إلى مثال سبق تناوله، وهو أن العصور الوسطى كانت ذات توجه ديني كبير، حتى أنها تعد أكثر حقبة سيطر فيها الدين على الإطلاق. فالمرء إما أنه يمدحها ويرفعها عالياً كعصور للرومانسية، أو أن يحط منها ويدينها بأنها كانت خسوفاً وانحطاطاً للعقل البشري، وأن العصور الحديثة هي فقط من استنقذتنا منها. وكما هو الحال دائماً، فقد تم النطق بالحكم فعلاً، وبالتأكيد فإن التعميم بهذا الشكل ليس صواباً. ففلاحو العصور الوسطى وحرفييها وبحارتها لم يكونوا أكثر ورعاً من أقرانهم في القرن التاسع عشر، ثم أن العصر الحديث المبكر بإصلاحاته وحروبه الدينية كان أيضاً عصراً دينياً شديد الاضطراب. وكذلك يمكن التشكيك بقوة في

إذا ما كان المرء في الهند إبان العصور الوسطى (هذا إذا كانت قد وجدت هناك) أكثر تديناً مما هو عليه اليوم.

وكما يقول ألبريشت كوشورك (Albrecht Koschorke)، فإن الحمولة الدينية للعصور الوسطى هي عرض جانبي لبناء حداثة علمانية مستنيرة. «إذا ما أردنا أن تصبح البشرية وباستمرار أكثر تنوراً أو إلحاداً، فيجب أن تكون فيما سبق أكثر جهلاً وتخلفاً أو أكثر خشوعاً لله»[1]. وهذا بالتأكيد لم يكن الحال في القرن التاسع عشر. «في هذه الأثناء، اتضح على نطاق واسع أن القرن التاسع عشر لم يكن قرناً لتضاؤل النشاط الديني، لا في أوروبا الغربية، ولا على النطاق العالمي بالتأكيد»[2]. ولكن حتى العودة من حقبة لحقبة لا تقدم سوى صوراً للهشاشة الدينية. «هذا يجعل من الضروري أن نقر بأن إنسان العصور الوسطى على الأقل كان يشعر بالأمان وهو في أحضان الدين»[3].

أما بالنسبة لمؤرخ الإسلام، فإن المشكلة أكثر حدة وتعقيداً، لأنه ليس فقط العصور الوسطى، بل الثقافات الإسلامية بوصفها هذا اعتبرت دينية بشكل خاص، وبالتالي فإن «العصور الوسطى الإسلامية» لابد وأنها كانت تجسيداً للتعصب الديني. وفي الحقيقة تم إدعاء ذلك مراراً ليس فقط من خلال الصحافة الصفراء، بل أيضاً من قبل علماء محترمين للإسلاميات. على سبيل المثال جوستاف إدموند فون غرونيباوم (G. E. von Grunebaum) قدم سنة ١٩٦٣ للمسلمين والمسيحيين على السواء التشخيص التالي: «حتى نهاية

(١) انظر: (Albrecht Koschorke: Säkularisierung)، ص ٢٤٤.

(٢) انظر السابق، ص ٢٤٨.

(٣) انظر السابق، ص ٢٤٥.

العصور الوسطى، فرض الدين نفسه بوصفه المصلحة الأهم والأصلية للإنسان»[1]. ثم قدم عالم الإسلاميات الشهير ذو التأثير الواسع في ذلك الوقت صورة مظلمة للإسلام فقال:

«يريد الإسلام التحكم في الحياة بكاملها. أما المثال الذي يدعو إليه فعبارة عن حياة لا تشهد، من المهد إلى اللحد، ولو للحظة واحدة، أي تشكيك في المعيار الديني، حياة لا تحتوي على أي حدث ولو كان لحظياً يفتقر للقواعد الدينية السلوكية. فالتميز بين الأفعال المهمة والتفاصيل الصغيرة للحياة اليومية، يفقد معناه، وذلك حينما ينظر لكل خطوة بوصفها محددة ومفروضة بالأوامر الإلهية. فالمجالات الحياتية التي تخضع للرقابة الدينية، وتلك التي لا تخضع لها لا يمكن وصفها في الإسلام بفصلها إلى مقدسة ودنيوية. فلا يوجد مجال، يتصل بتصرفاتنا في أقدارنا، سواء في الدنيا أو في الآخرة، إلا وهو متأثر بذلك»[2].

مثل هذه الفكرة السخيفة عن المجتمعات الإسلامية في فترة ما قبل الحداثة بعيدة تماماً عن الواقع، وإن كانت موجودة حقيقة عند بعض الأفراد والجماعات المتنسكة. وهو أمر لو رآه هذا العالم النحرير شمولي الثقافة جيداً لما وصلنا لحالة انصهار القلب الصلب بين مصطلحي «الإسلام» و«العصور الوسطى». ففي الواقع كانت الغالبية العظمى من الناس، كما في أي مكان آخر، تؤدي واجباتها الدينية بعناية قلت أو كثرت، وأحياناً بقصد التوافق الاجتماعي فقط. فلم يكونوا أكثر ورعاً أو تأثراً بالدين من غير المسلمين أو غير القروسطيين. وفي المجتمعات «الإسلامية» (هنا بمعنى islamicate) وُجدت مجالات حياتية كانت دنيوية بالكامل أو دنيوية إلى حد بعيد

(١) انظر: (Grunebaum: Der Islam im Mittelalter)، ص ٢٥.
(٢) انظر السابق، ص ١٣٩.

جداً. فالشعراء العرب والفرس أبدعوا أعظم الشعر الخمري في كل العصور، بل حتى علماء الدين الأتقياء تمتعوا بنظم أبيات ماجنة، وأحياناً إباحية فاحشة، وتغنوا بالاستمتاع بالحياة في الطبيعة الجميلة وسط الشباب الوسيم. وقصائد مديح الحكام ومستشارو الحكام كانت مكيافيلية جداً قبل فترة طويلة من مكيافيلي نفسه. وقد رسم فنانو الفرس ملاحم الحب، وصمم فنانو الزجاج كؤوس النبيذ، وقام الأطباء وعلماء الطبيعة بأبحاثهم دون تأثر بالعقيدة الدينية.

مثل هذه الافتراضات المسبقة عن طبيعة الإسلام «القروسطية» تؤثر أيضاً على تفسير المنتوجات الفنية. على سبيل المثال هذا ما حدث مع علبة مجوهرات المغيرة (al-Mughira-Pyxis)، وهي واحدة من أكثر الأعمال الفنية سحراً التي وصلتنا من أندلس الفترة الأموية. وقد قُدم لها سلسلة من التفسيرات المتناقضة. فهذه العلبة العاجية (١٥ × ٨ سم) تمت صناعتها في سنة ٣٥٧هـ / ٩٦٨م لأجل المغيرة، الابن الأصغر للخليفة الناصر، وذلك في عاصمة الأندلس الأموية، مدينة الزهراء، بجوار قرطبة. أما مؤرخ الموسيقي هنري جورج فارمر (Henry George Farmer) فيضع هذه العلبة (انظر اللوحة رقم ١)[1] تحت عنوان «تصوير المباهج الدنيوية - الموسيقى والنبيذ والعطور»[2]. وقد بدا ذلك التفسير بالنسبة لبعض مؤرخي الفن ملذاتياً مفرطاً، وكانوا يفضلون رؤية رسالة سياسية في الأمر، ولذا انتشر في وسائل الإعلام تفسير من نوعية التنافس بين الدولتين الأموية والعباسية، فقط لأنه يبدو مقبولاً من خلال رؤيتنا الحالية.

---

(١) انظر ملحق الصور (المترجم).

(٢) انظر: (Henry George Farmer: Islam, Musikgeschichte in Bildern)، ليبزج ١٩٨٣، ص ٤٢ وما بعدها.

وظني أن هذا التفسير أقل احتمالية؛ لأن الشخص الموجود على يمين المشاهد يتساوى في الرتبة نفسها مع الشخص على الجانب الأيسر. وكذلك فإن تفسيراً فلكياً يبدو جديراً بالاعتبار أيضاً[١]. فقط التفسير الديني هو الذي استبعد، رغم أن المرء ينبغي أن يتوقع مثل هذا التفسير في تمثيل «قروسطى» للسلطة والهيمنة.

وإجمالاً يمكن للمرء أن يقول بأن المجتمعات الإسلامية في فترة ما قبل الحداثة كانت تتميز ويشكل مدهش بنسبة عالية من «التسامح الملتبس». ومن خلال قدرة الناس، ليس فقط على قبول الغموض والإلتباس، ولكن أيضاً على الشعور بأنه مفيد ومثرٍ، حتى أنهم قبلوا في تفسير النصوص المعيارية ببقاء تفسيرات مختلفة يصعب أحياناً التوفيق بينها، ويتحمل المتناقض والمتعارض، وبوجود وجهات نظر مختلفة ومتجاورة للعالم[٢]. بعض من هذه النقاط سيتم مناقشتها بمزيد من التفصيل فيما بعد. ولكن هنا لابد وأن نسجل ولو لمرة: أن مصطلح «إسلامي» مضلل إذا ما كان يصف «ثقافة» وليس ديناً، وأنه يؤدي إلى كارثة عندما يتم ربطه بكلمة «العصور الوسطى».

---

(١) وهنا يمكن ذكر ثلاثة عناوين فقط من بين الدراسات الكثيرة حول علبة مجوهرات المغيرة:

Francisco Prado-Vilar: Circular Visions of Fertility and Punishment: Caliphal Ivory Caskets from al-Andalus. In: Muqarnas 14, 1997, pp. 19-41.

Sophie Makariou: The al-Mughira Pyxis and Spanish Umayyad Ivories: Aims and Tools of Power. In Antoine Borrut and Paul M. Cobb: Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain. Leiden 2010, pp. 313-335.

Glaire Anderson: "A mother's gift? Astrology and the pyxis of al-Mughira," In: Journal of Medieval History, 42, no. 1 (2016), pp. 107-130.

(٢) هنا يمكن النظر بتوسع في كتابي «ثقافة الإلتباس».

والنتيجة، كما ذكرت في مكان آخر، هي أسلمة الإسلام، والتي تخلق دلالة معقدة يصعب تفكيكها حتى على أكثر العلماء شجاعة[1].

٣. الإزدراء ما أمكن

مصطلح «العصور الوسطى» لم يكن أبداً مصطلحاً بريئاً. فمنذ البداية، قصد به المخالفة والتضاد، أن يكون عصراً مناقضاً مخصصاً للظلام الحالك يوضع بين العالم المنير للعصور العتيقة والعالم المستنير لعصر النهضة. وبدون هذه القصد لم يكن لهذا المصطلح أن يسود ويترسخ. فدلالة المصطلح السلبية لم تضف إليه في وقت لاحق، ولكن تم تحديدها منذ البداية. وقد مر أن هذه الدلالة أدت وتؤدي إلى مغالطات جمة حول تلك الحقبة التي سُميت بالعصور الوسطى. وبفضل دلالة المصطلح التشهيرية، أمكن أيضاً استخدامه بشكل منفصل عن الحقبة الزمنية التي يرتبط بها. وكلما كان استخدامه دون مرجع زمني حقيقي أمراً واضحاً، كلما كان التشهير أكثر فاعلية.

من الأمثلة الكلاسيكية لهذا الاستخدام ما فعلته مجلة «دير شبيجل» (Der Spiegel) في عدد ١٢ فبراير ١٩٧٩ الذي ظهر بعد وقت قصير من الإطاحة بالشاه وعودة آية الله الخوميني إلى إيران في بداية ذاك الشهر.

---

(١) قارن بفصل «أسلمة الإسلام» في كتابي «ثقافة الإلتباس».



عدد رقم سبعة من مجلة (Der Spiegel) الصادر في ١٢ فبراير ١٩٧٩
يفسر الثورة الإيرانية بوصفها عودة إلى عصور وسطى إسلامية لم يتم
تجاوزها بالكامل قط.

وتُظهر صورة الغلاف فارساً يمتطي حصانه ويلوح بسيفه وقد أردف خلفه امرأة مغطاة بالكامل برداء من نوع الشادور. ويقول العنوان: «العودة إلى العصور الوسطى»، أما العنوان الفرعي فنصه: «إيران: الإسلام يطالب بالسلطة». وفي العدد نفسه نقرأ: «شيء عجيب يحدث أمام أعين الغرب، الذي ما زال يؤمن بالتقدم، وأعين العالم الثالث الذي يتطلع للتقدم: على أعتاب القرن الحادي والعشرين، يبدو أن الشعب الإيراني الذي يبلغ تعداده ٣٥ مليوناً، والذي تم تحريره للتو من استبداد متغطرس لا حدود له، يعود بآلة زمن دينية ثلاثة عشرة قرناً للوراء، لزمن المجتمع الإسلامي الأول، ويتقدم المشهد هناك عقائديون دينيون بمطلب الاستيلاء على السلطة الدنيوية»[١].

(١) انظر: (Der Spiegel)، عدد ٧، ١٢ فبراير ١٩٧٩، ص ١٠٢.

هنا نجد جميع الأكْلَيشيهات معاً: العصور الوسطى عكس التقدم. وهي عصور ذات صبغة دينية شاملة، ولا يوجد فيها أي فصل بين الدين والسلطة الدنيوية. وهذا بالطبع غير صحيح تاريخياً، ولكن على كل حال فمصطلح «العصور الوسطى» لا يقصد به عصراً حقيقياً، بل هو ظاهرة عابرة للزمن مخصصة للتخلف والتعصب الديني. ولذا يمكن على سبيل المثال للولايات المتحدة الأمريكية العودة إلى العصور الوسطى، رغم أن أكثر المتحمسين لهذا المصطلح لن ينكر - على الأقل - أن الولايات المتحدة لم يوجد بها عصور وسطى. ولكن عندما قال دونالد ترامب إن أساليب التعذيب مثل الإيهام بالغرق تتسم بالكفاءة وأن استخدامها ضد الإرهاب له ما يبرره، كتبت صحيفة الويستفالن بوست (Westfalenpost): «ترامب يريد محاربة البربرية، ولكنه يلجأ في الوقت نفسه لوسائل بربرية. أمريكا في طريقها للعودة إلى العصور الوسطى، فقط لأن آخرين، مثل الدولة الإسلامية، هم كذلك أيضاً»[1].

فالأمر لا يتطلب بحثاً طويلاً للعثور على أدلة إضافية كثيرة، لاستخدام للمصطلح بهذا المعنى، وللدخول في جدال «العودة للعصور الوسطى». وسريعاً ما يقع المرء على مواقع الكراهية المعادية للإسلام على الإنترنت، ومنها نعرف أن ألمانيا «ستصبح في غضون بضع سنوات بلداً مسلماً، وسيسودها لون من قرون وسطى إسلامية؛ حيث يجب على النساء ارتداء الحجاب، ويصبح الرجال متوحشين وذوي نزعة ذكورية غاشمة، وستكون النساء دون حقوق، وسيسيطر قانون القوة على الشوارع. أما حرية التعبير والإعلام فلن

(١) انظر: (Westfalenpost)، عدد ٢٦ يناير ٢٠١٧ (http://www. presseportal.de/pm/58966/3545393).

يعول عليهما، وسيَقمع الاستبدادُ الديمقراطية، وستصبح الصلاة أكثر أهمية من العمل، وسيهدد المتعصبون حياتنا»[1]. بالطبع، من الصعب المزايدة على مثل هذه العبارات السخيفة وغير المعقولة، والتي ينبغي أن تكون سخافاتها معلومة للكثير من قرائها. ولكنها تظهر مدى تسمم هذا المصطلح خاصة عندما يستخدم في سياق الحديث عن الإسلام. ومع ذلك فإن العصور الوسطى ليست سلبية بالكامل. ولذا توجد مواقع إنترنت تعد قرائها بتجربة «عودة رائعة إلى العصور الوسطى». لكن هذه الصفحات، التي تعلن عن تقديم طعام الفرسان، وأسواق العصور الوسطى، والعروض المماثلة، دائماً ما تركز نظرها على أورُبّا فقط. أما العودة إلى العصور الوسطى الإسلامية فهي على العكس من ذلك، مثل سقوط في الهاوية.

٤. الغرائبية

كما أثبت فالنتين جروبنر (Valentin Groebner) في كتابه «العصور الوسطى التي لا تنتهي» (Das Mittelalter hört nicht auf)، أن العصور الوسطى «لم يكن لها أية حدود زمنية مؤكدة أو مكانية محددة مع أي عصر في الماضي»، بل أكثر من ذلك كانت مثل «علبة أدوات أو صندوق ألعاب للمواد والأدوات التي يمكن استخدامها لخلق التناقضات وبناء حجج جديدة من الحجج القديمة، بهدف إعادة بناء الاستمرارية المزعومة ثم تفكيكها من جديد وإعادة موائمتها». ولهذا تظل العصور الوسطى دوماً بمثابة «تشفير للغيرية» بالمعنى الاصطلاحي الذي عرفناه لدى بترارك (Petrarca)

---

(١) http://blog.nrwspd.de/2006/10/06/absurdistan-beim-bau-der-duisburger-moschee/.

والإنسانيين، أي بوصفه الفترة البدائية المظلمة التي خلفتها أورُبّا المتحضرة وراءها، ولكن ما زال آخرون يعيشون فيها». وهكذا يتحدث المؤرخ إيمانويل لوروى لادوريه (Emmanuel Le Roy Ladurie) عن «روح الله الخميني الغارق في القروسطية»[1]. وهنا فإن بُعد «الشرق» جغرافياً يُعد أمراً ضرورياً (هذا رغم أنه لا يصعُب الوصول إليه باستخدام وسائل النقل الحديثة). زد على ذلك أن مصطلح العصور الوسطى يعطيه بعداً زمنياً أيضاً: فـ«العصور الوسطى، هي الآخرون»[2].

الشيء المثير في «مصطلح العصور الوسطى» أنه يمكن أن يجعل الآخرين في اللحظة نفسها مملوكين. عصر مملكة تانج كان فقط هناك؛ حيث توجد الصين. إذن شارلمان ليس من عصر مملكة تانج. إذن يجب، من حيث المبدأ، أن يكون التعامل مع العصور الوسطى مماثلاً؛ فالعصور الوسطى كانت فقط هناك؛ حيث توجد أورُبّا، وليس عند المايا، ولا عند الأزتيك، وهي من الندرة بمكان في الصين. ولكن عندما نطبق هذا المصطلح عنوة على المجتمعات الإسلامية في الشرق الأدنى ووسط أسيا، فإننا نغتصب هذه الثقافات من أجل تاريخنا الخاص، الذي نجعله بالتالي نموذجاً عالمياً للآخرين. فمصطلح «العصور الوسطى» يُباعد ويغتصب في الوقت ذاته، وعن هذا سنتحدث بتوسع في الفصل التالي مباشرة.

وهنا ينبغي أن نتحدث قليلاً عن ظاهرة غرائبية أخرى، عن حالة أقدم من التمايز والغيرية، ألا وهي حالة الإمبراطورية البيزنطية. فاليوم بدأنا نشير وبشكل متزايد إلى الشعوب والبلدان والأديان

---

(١) انظر: (Groebner: Das Mittelalter hört nicht auf)، ص ١٤٨ وما بعدها.

(٢) انظر: السابق، ص ١٥٠.

بمصطلحاتهم الخاصة بدلاً من استخدام المصطلحات الغربية عنهم، وهي في الغالب مصطلحات ذات نشأة تشهيرية. فولتا العليا أصبحت بوركينا فاسو، البربر يريدون أن يسموا أمازيغ، ومصطلح الغجر اختفى إلى حد كبير، كذلك يختفي الآن مصطلح «المونوفيزيون» (Monophysiten) ويحل محلها بالتدريج «الميافيزيون» (Miaphysites) وهو الأدق[1]. وعلى العكس من ذلك فإن البيزنطيين (والعصور الوسطى الإسلامية) ما زالا موجودين ومستعملين. ومع ذلك، فإن أي حاكم في بيزنطة لم يعتقد قط أنه إمبراطور بيزنطي، ولم يكن أي منهم ليفهم ما ينبغي أن يعنيه ذلك. كلهم رأوا أنفسهم كـ«أباطرة رومانيين»، وهذا ما كانوه فعلياً وشرعياً. أيضاً العرب لم يطلقوا على بيزنطة إلا اسم «الروم»، وحتى محمد الفاتح نفسه بعد أن استولى على القسطنطينية (التي تغير اسمها بشكل رسمي إلى اسطنبول فقط في عهد أتاتورك[2]) حمل لقب «قيصر الروم». وبعد أن أصبح لدينا في الغرب مرة أخرى قيصر خاص، تخلى الناس بداية عن الإمبراطورية الرومانية الشرقية عن طريق التقليل من شأن «الإغريق». وقد استمر هذا التقليل اللغوي لفترة طويلة حتى أقنعت أُورُبّا نفسها بأنها ليست فقط الوريثة الوحيدة للإمبراطورية الرومانية، وإنما أيضاً الوريثة الشرعية الوحيدة للعصور العتيقة، ومن ثم للإغريق أيضاً. فيما بعد، غالباً خلال القرن الثامن

---

(١) «المونوفيزيون» هم اتباع اتجاه قديم في المسيحية يؤمن بالطبيعة الواحدة للمسيح، وهذا ما رفضه «مجمع خلقيدونية» (٤٥١م). أما «الميافيزيون» فيقولون بـ«الديوفيزية» أي الطبيعتان المتحدتان بشكل لا يمكن تمييزه داخل «أقنوم الابن» (المترجم).

(٢) حدث ذلك بعد صدور قانون الخدمة البريدية التركية في ٢٨ مارس ١٩٣٠ (المترجم).

عشر، وجب الاختفاء، ليس فقط على الإمبراطورية الرومانية الشرقية، وإنما أيضاً على القيصرية الإغريقية. وقد تحقق ذلك من خلال اختراع مصطلح «بيزنطي»، الذي اشتق من اسم مكان لم يكن يسمى به في العصر «البيزنطي» المزعوم، ولكن كان يسمى «القسطنطينية». الآن أصبح من السهل تحمل مصطلح «بيزنطة» رغم الدلالات السلبية التي شُحن بها، والتي سرعان ما سيتلقاها مصطلح «العصور الوسطى الإسلامية». وبالتالي نجحت أوربّا الغربية - وبشكل نهائي - في أن تكون - اصطلاحياً - الوريث الوحيد للعصور القديمة.

٥. نبرة إمبريالية

كون مصطلح «العصور الوسطى» يمثل ويعمق التمركز الأوربّي فأمر مفهوم دون عناء. فالمصطلح صُنع أوربّياً ليعبر عن ظروف أوربّية محددة، وفي الكتابة التأريخية تقرر هنا أيضاً اعتبار حقب التاريخ الأوربّي مهمة وصالحة عالمياً، وليست تلك التي تخص تاريخ الصين. ولكن يضاف إلى ذلك أيضاً أن هذا المصطلح يضفي أهمية للتفجر السياسي الحاضر. حيث يتم وصف الثقافات الأخرى، بالحق أو بالباطل، بأنها تنسب لهذا النوع من العصور الوسطى، وغالباً ما تتزامن هذه الإحالة للعصور الوسطى بنفي العصرنة والحداثة عن هذه الثقافات[١].

---

(١) إلى هذا أشار أيضاً كل من لينبرغ وشانك في كتابهما (Medieval Science) (ص ٣ وما بعدها)، وذلك عندما أثبتا أن مشكلة مفهوم الحداثة تكمن في «أن الحداثة والحداثة المبكرة، هما في كل الأحوال، تقسيمان أوروبيان، وعالميتهما أكثر بكثير من كونهما أكاديميان، وهما يحوّلان، وبشكل ضمني، خصوصيات التاريخ الأوروبي/الغربي إلى نمط معياري تفرضه كما تفرض هذه

لقد رأينا بالفعل أنه من السهل جداً الدخول إلى العصور الوسطى، سواء من الخلف أو من الأمام. لكن من الواضح أنه من الصعب جداً الخروج من تلك العصور. على سبيل المثال في عام ١٩٨٣ قيل في أسبوعية «دي تسيت» (Die Zeit): «حتى قبل ٢٠ عاماً كانت شمال اليمن ما تزال تعيش في العصور الوسطى. ومنذ ذلك الحين، سعت البلاد جاهدة، أيضاً بمساعدة ألمانية، إلى اللحاق بركب العالم الحديث»[1]. ففي سنة ١٩٨٣ لم يكن اليمن قد وصل بعد إلى العصر الحديث، ولكنه على كل حال «قد بذل قصارى جهده في اللحاق به». أما اليوم، كما يمكن أن نفترض، فلابد وأنه قد عاد إلى العصور الوسطى مرة أخرى بسبب القصف السعودي.

كون أن الطريق إلى الحداثة صعب، وأن الإسلام لم «يصل إليها بعد»، وأنه يقف في مكان ما «بين العصور الوسطى والعصر الحديث» فأمر أصبح متكرراً وبرتابة. وتوجد أمثلة عديدة اتمنى أن تكفي للتدليل على ذلك، منها: «السعودية: بين العصور الوسطى والعصر الحديث» (Birgit Görtz 2011)[2]، «الإسلام بين العصور الحديثة والوسطى» (Jan Keetman 2007)[3]، «طريق الإسلام الصعب إلى

الخصوصيات على مناطق شاسعة من العالم ما زالت تتصارع مع موروثات الاستعمار الكولونيالي. وأن تكون الآن «غير حداثي» يعني ضمنياً أنك قروسطي».

(١) انظر: (Aloys Behler: Im Schatten des Qat-Baums)، في (Die Zeit)، رقم ٣١، ٢٩ يوليو ١٩٨٣، (http://www.zeit.de/ 1983/ 31/im-schatten-des-qat-baums).

(٢) http://www.dw.com/de/saudi-arabien-zwischen-mittelalter-und-moderne/a- 6205341.

(٣) http://diepresse.com/home/panorama/religion/3 50440/Islam-zwischen-Moderne-und-Mittelalter.

الحداثة» (العنوان نفسه لمقال مؤسسة هانس زيدل عن عبد الصمد سنة ٢٠١١، ومقال كنوت كرون، حول موضوع آخر، في صحيفة «شتوتجارت» سنة ٢٠١٦)[١]، «الإسلام لم يصل إلى الحداثة بعد» (Necla Kelek 2010)[٢]، «ما يفتقر إليه الإسلام ليصل إلى الحداثة» (٢٠١١ حول سلسلة محاضرات جامعة برلين الحرة)[٣]، وأخيراً يسأل الكاردينال من الكنيسة الكاثوليكية، التي لم تكن دائماً على رأس التقدم: «هل يستطيع الإسلام أن يكتسب قيماً حديثة؟»[٤].

في تحليله لنص للباحث السياسي بسام طيبي، صاغ راينهارد شولتسه (Reinhard Schulze) بدقة خلاصة مثل هذا الخطاب وهي «أن العالم الإسلامي يجب استثنائه وبشكل مبدئي من تاريخ العصر الحديث، وذلك لأنه يتم تحديده من قبل دين، وهذا لا يتفق و«العملية السياسية - الأيديولوجية» التي جعلتها أوربّا «فكرة تاريخية». وبما أن الإسلام، وفقاً لهذه الفرضيات، لم يشهد «التنوير ولا الإصلاح ولا الثورة الفرنسية»، وهي الأحداث التي كان يمكنها «أن تؤثر على الإيمان الديني وتطلق الحرية الذاتية»، فإنه يُعد تبعاً لذلك «ثقافة ما قبل حداثية» وبالتالي فهو مستبعد من المجتمع

---

(١) http://www 2. hss .de/politik-bild ung/themen/themen-2011/der-schwierige-weg-des-islam-in-die-moderne. html, http://www. stuttgar-ter-zeitung.de/inhalt.erklae rung-zum-islam-in-deutschland-der-schwier-ige-weg-des-islam-in-die-moderne.19422f16-6d38-4f95-871f-7d32dd3f946 5.html.

(٢) http://www.abendblatt.de/politik/deutschland/article107660573/Der-Is-lam-ist-nicht-in-der-Moderne-angekommen.html.

(٣) http://www. tagesspiegel.de/wissen/vor lesungsreihe-was-dem-islam-z ur-moderne-fehlt-/4105206.html.

(٤) http://de.radiovaticana.va/news/2016/08/05/mauro_piacenza_kann_der_ islam_sich_moderne_ werte_aneignen/1249523.

العالمي في العصر الحديث»[1].

فبينما يمكن للعصور الوسطى أن تكون في أي مكان، فإن الحداثة هي في المقام الأول مكسب أُورُبّي خاص، يعتبر - في الغالب - إيجابياً ومرغوباً فيه، وعلى أجزاء القارات الأخرى أن تعمل بجدية من أجله - هذا إذا كانت تستطيع، ولم تكن معرقلة بفعل دين غير متوافق مع الحداثة. وهنا تحديداً يتم تجاهل أن الأيديولوجيات الشمولية، والاستعمار، والمحرقة أمور نتجت أيضاً عن الحداثة، ويتم غض النظر عن أن القرن العشرين هو الأكثر دموية في تاريخ العالم. وهكذا يتبين أن وصم بقية العالم بالقروسطية، هو فعل استراتيجي إمبريالي غرضه استمرار إعلاء التفسير الغربي للحداثة العالمية على ما عداه من تفسيرات.

مع مصطلح العصور الوسطى لا يقتصر الأمر على الحكم عليه سلباً، وعلى حث العلم على التخلي عنه في وقت ما، ولكننا نتعامل من خلاله مع تصورات عن العالم، لها عواقب سياسية واجتماعية ملموسة. ويمكن أن نمثل هنا بالسؤال عما إذا كان ينبغي منح عضوية الاتحاد الأُورُبّي لتركيا. ففي سنة ٢٠٠٤، عندما بدا انضمام تركيا إلى الاتحاد الأُورُبّي أكثر قبولاً مما هو عليه اليوم، شارك المستشار الألماني السابق هيلموت شميت (Helmut Schmidt) في النقاش. وكانت مساهمته بعنوان: «هل الأتراك أُوربيون؟ لا، فهم غير مناسبين لذلك». فالأمر لديه أوضح مما نأمل. وكانت حجته الرئيسية هي:

الإسلام يفتقر إلى التطورات الحاسمة في الحضارة الأُورُبّية مثل

(١) انظر: (Schulze: Geschichte der islamischen Welt im Jahrhundert)، ص ١٢.

عصر النهضة، وعصر التنوير، والفصل بين السلطتين الروحية والسياسية. ولذلك تحديداً لم يتمكن الإسلام من أن يوطد لنفسه في أُورُبّا رغم ٥٠٠ سنة من التوسع العثماني[1].

هنا يتابع شميدت وجهة نظر غالباً ما يتم ربطها بالإسلام، حيث لا يمكن للمرء - على الإطلاق - أن يأتي مباشرة من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. إذ يجب عليه بداية إعادة جميع المراحل البينية مثل مرحلتي النهضة والتنوير. بعبارة أخرى: أن الإعادة الكاملة لمراحل التاريخ الأُورُبّي هو السبيل الوحيد إلى الحداثة. لا عجب أنه في عام الاحتفال بالإصلاح البروتستانتي سنة ٢٠١٧ تمت مناقشة ما إذا كان «الإسلام» بحاجة إلى مارتن لوثر.

في النقاش نفسه الذي تم سنة ٢٠٠٤ حول انضمام تركيا للاتحاد الأُورُبّي اتخذ عالم الاجتماع يورغن جيرهاردز (Jürgen Gerhards) موقفاً يشبه موقف هيلموت شميت، وعلل موقفه بوصفه «موضوعية تاريخية» حيث قال:

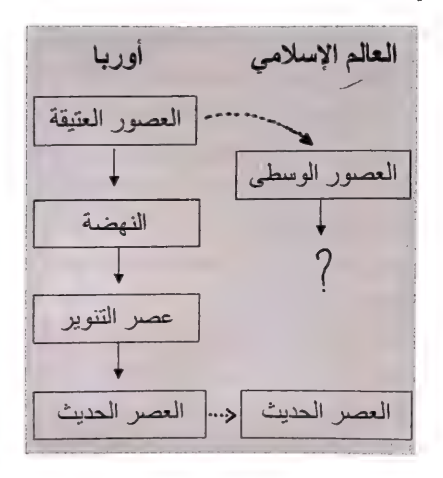
كموضوعيين تاريخيين يمكن للمرء أن يصف الكاتبات والكتاب الذين يحددون سمات مواضيعية للخصوصية الثقافية الأُورُبّية، ويكون ذلك في الغالب اعتماداً على تحديد مفهوم التاريخ، وبناء عليه يستنتجون معايير العضوية. بعض المراقبين يرون أن الخصوصية الثقافية مؤسسة على الجذور الروحية التاريخية والمتميزة لأُورُبّا، والتي تتجذر في العصور العتيقة، يهودية ويونانية ورومانية، وعبر عصور النهضة والتنوير تمر حتى تصل إلى المفهوم

---

(١) أنظر دراسة: Helmut Schmidt: Sind die Türken Europäer? Nein, sie) (passen nicht dazu في كتاب: Claus Leggewie (Hg.): Die Türkei und) (Europa. Die Positionen، فرانكفورت/ماين ٢٠٠٤، ص ١٦٢.

العلمي الحديث. فالمجتمعات التي لا تنضوي ضمن هذا الخط الروحي التاريخي، مثل تركيا، لا تتلائم بالتالي مع أوروبا[1].

المثير للاهتمام هنا أن العصور الوسطى لا يأتي ذكرها على الإطلاق؛ فهو ينتقل من العصور القديمة إلى عصر النهضة مباشرة. فالعصور الوسطى لا تبدو كعصر مؤسس للحداثة. من ناحية أخرى، وعلى العكس من ذلك فإن الإسلام فقط هو القروسطي، ولهذا تحديداً فهو لا يؤسس للحداثة. ويمكن للمرء تمثيل ذلك بهذا الشكل التخطيطي:



(1) انظر: Jürgen Gerhards: Europäische Werte - Passt die Türkei) kulturell zur EU?)، في: (Aus Politik und Zeitgeschichte B 38)، ١٣ سبتمبر ٢٠٠٤، ص ١٤.

في حين يتم تعريف أورُبّا من خلال العصور القديمة، والنهضة، والإصلاح، والتنوير، والحداثة، يتم تخزين العصور الوسطى وحجزها في العالم الإسلامي. وبعقلية القرن التاسع عشر نفسها، يقال أن المهمة التاريخية للعالم الإسلامي تمثلت، قبل كل شيء، في الحفاظ على معارف العصور العتيقة خلال أزمة أوائل العصور الوسطى ثم تمريرها إلى الغرب. وبينما استطاع الغرب بهذه الطريقة إعادة اكتشاف تراثه العتيق ثم تطويره بطرق مبتكرة بقي الشرق محبوساً هناك في العصور الوسطى. فالتعاقب الزمني يترجم إلى جغرافيا ثقافية، وهي فكرة تعود آخر الأمر إلى هيجل. في كتابه «أطلس الفلسفة» كتب إلمر هولينشتاين (Elmar Holenstein): «ما يبدو للغرب كقصة تقدم، يظهر في الشرق كقصة للركود. ولهذا السبب فإن المصير المحتوم للقارات المتخلفة - من وجهة نظر هيجل - هو أن تتم رعايتها والاشراف عليها من قبل أورُبّا»[١].

فمفهوم العصور الوسطى ليس مشكلة معزولة؛ لأنه يؤثر بشكل مباشر على تصورنا للحداثة، وله بالتالي نتائج فورية فيما يتصل بالفعل السياسي. نعم يوجد منذ فترة طويلة محاولات مختلفة، جدلية بلاشك، لفهم الحداثة، مثل مفهوم صامويل ايزنشتات (Shmuel Eisenstadt) عن («تعدد الحداثات») (لكن ليس هنا مكان نقدها)[٢]. وتبعاً لذلك، فإن نموذج الحداثة، المنبثق عن نموذج هيجل للتاريخ، أثبت وبشكل مدهش أنه راسخ سواء في فهم عامة الناس أو في فروع علمية كثيرة. ووفقًا لذلك، لا يستطيع مجتمع ما

---

(١) انظر: (Holenstein: Philosophie-Atlas)، ص ٤٨.

(٢) نظرة عامة على المواقف المختلفة من مصطلح الحداثة تجده في: (Ulrich Willems et al.: Moderne und Religion).

أن يدخل العصر الحديث إلا في حالتين، فإما أن يتبع خطوات التطور الأُورُبّي، فيمر بعصور النهضة والإصلاح والتنوير نفسها، وإما أن يأخذ الحداثة الغربية جملة ودون تردد، ويكون هذا بالطبع من خلال التدخل العسكري. على سبيل المثال فإن وصم كل من أفغانستان والعراق بالقروسطية قد ساعدت بالتأكيد على جعل التدخل الأمريكي فيهما أكثر قبولاً.

٦. مصطلح دون أساس موضوعي

الآن أصبح المؤرخون الأُورُبّيون لا يسيئون فهم إشكالية مصطلح «العصور الوسطى». ومن الصعب اليوم العثور على مؤرخ يعتقد حقيقة أن الفترة من سنة ٥٠٠ ميلادية حتى سنة ١٥٠٠ ميلادية تمثل حقبة موحدة ومتماسكة ولو نسبياً. وأصعب من هذا العثور على شخص يدعي بجدية أنها كانت حقبة ظلام تم تنويرها للمرة الأولى بضوء العصر الحديث بفضل مارتن لوثر وكريستوفر كولومبوس. حتى وإن تجاوز المؤرخون (وليس قطاعات كبيرة من الجمهور) عن مثل هذه الكليشيهات القروسطية، فإنني آمل أن أكون قد بينت أيضاً أن إشكالية هذا المصطلح مضاعفة بالنسبة لمؤرخ الإسلام. ورغم هذا غالباً ما يستخدم مصطلح «العصور الوسطى الإسلامية» دون تفكير، لأنه كما قيل عملي للغاية. لكن هل هذا مبرر كاف؟ خاصة عندما يفكر المرء في أن المصطلح ليس دقيقاً، وأنه مخادع ويمكن أن يكون تشهيراً، وأنه يسم العالم الإسلامي بالغرائبية، ويشير في الوقت نفسه إلى إدعاء هيمنة سياسية عليه؟

في ظل هذه الظروف، يبدو لي أن استخدام هذا المصطلح لا يمكن تبريره إلا إذا كانت هناك أسباب موضوعية قوية يمكن أن تؤدي

لتأسيس حقبة ما يمكن وصفها بأنها «عصور وسطى إسلامية». الشرط الأول لهذا هو أنه وجدت عصور وسطى أورُبّية من حوالي ٥٠٠م إلى ١٥٠٠م، لأن كل تحديدات الحقب الأخرى مشتقة من ذلك. مثل معظم المؤرخين الأورُبّيين، لا أعتقد ذلك، لكن في الوقت الحالي يُفترض ضمنياً أنه تم استيفاء هذا الشرط على الأقل[1].

الشرط الثاني هو أنه في العصور الوسطى، وفي وقت محدد، وجد تشابه كافٍ في ظروف المعيشة في المجتمعات الأورُبّية والإسلامية. مصطلح «حقبة» يحدد أو يعرّف فترة ما يوجد فيها - من ناحية - عدد كبير من أوجه التشابه المميزة في الظروف المعيشية المادية والعقلية والثقافية. ومن ناحية أخرى، سلسلة من السمات أو العلامات الواضحة التي تميز تلك الحقبة عما سبقها أو لحق بها (هذا إذا ما صرفنا النظر عن الفترات الانتقالية كما هو موضح في الفصل الرابع). مجرد التزامن وحده لا يصنع حقبة. إذا كان لنا أن نعد ذلك اليوم، الذي توج فيه شارلمان إمبراطوراً ضمن العصور الوسطى، فلا يعني هذا أن اليوم نفسه (٢٥ ديسمبر ٨٠٠م) كان أيضاً عصوراً وسطى في كل من بغداد، وكانم[2]، وكيوتو وتيكال[3]. فالتزامن وحده لا يعني تشابه الظروف المعيشية ولا يشير لتطابق الإدراك والفكر والشعور. ومن الغريب أن هذا الافتراض ينسحب

---

(١) في نقد هذا التصور راجع (Lindberg/Shank: Medieval Science, S. 2-5) وهناك إضافات أخرى.

(٢) إمبراطورية وسط أفريقية امتدت سيطرتها في الفترة ما بين سنتي (٧٠٠ - ١٣٧٦م) (المترجم).

(٣) عاصمة إحدى ممالك المايا، تقع حاليا في جواتيمالا، وقد ازدهرت في الفترة ما بين سنتي ٧٠٠ و٨٣٠م. (المترجم).

فقط على الحقب الثقافية المبكرة («رجل العصور الوسطى»)، لكنه يُنفى عن الأزمنة الأحدث («لا تزال حية في العصور الوسطى»)، مع أن الأمر على العكس من ذلك تماماً: لقد أدت العولمة إلى تقارب في الظروف المعيشية وفي الإدراك والتفكير والشعور، وذلك بشكل يبدو الأول من نوعه تاريخياً، بينما كان العالم في عام ٨٠٠ ميلادية مليء بالتناقضات، مطبوع بالتضادات، وهو أمر يصعب تصوره اليوم.

في سنة ١٩٢٥، وصف شتيفان تسفايج (Stefan Zweig) عملية «قولبة العالم وتنميطه» وقدم إبان ذلك حججاً لترسيخ الحداثة كأول عصر معولم:

«رغم كل لحظات السعادة في أي رحلة قمت بها خلال السنوات الأخيرة إلا أن أقوى انطباع فكري خرجت به كان: رعب خفي من تنميط العالم وقولبته. كل أشكال الحياة الظاهرة يجري تنمطها بشكل متشابه، كل شيء يتم تقييفه وقصقصته على نموذج ثقافي موحد. وبالتالي تُمحى الخصوصيات المتفردة للشعوب، فالأزياء توحد، والتقاليد الخاصة تُدوّل. وتدفع البلدان وباستمرار تجاه بعضها البعض، ويعيش الناس ويعملوا وفقاً لخطة موحدة. وباستمرار تصبح المدن - خارجياً - أكثر شبهاً ببعضها البعض».
«مثل هذا السقوط في تنميط أشكال الحياة لم يحدث بهذه السرعة وهذه المزاجية مثلما حدث في السنوات الأخيرة. ولنكن واضحين بهذا الشأن! لأنه ربما كانت الظاهرة الأكثر سخونة وحسماً في عصرنا هذا. [...]

العواقب: محو كل الخصوصيات حتى المظهر الخارجي. لا يتم تطبيق القانون بين الناس بالعدل. كل النساء سيرتدين بشكل متطابق، ويتجملن بشكل متطابق: وهنا لابد وأن يضغط التنميط على الداخل، فتصبح الوجوه أكثر شبهاً ببعضها بسبب الميول نفسها، وتصبح الأجساد أكثر شبهاً ببعضها بسبب ممارسة الرياضة

نفسها، وتصبح العقول أكثر تشابهاً ببعضها بسبب الاهتمامات المتشابهة. ودون وعي ينشأ نوع من قولبة النفوس، نوع من روح الحشود، وذلك من خلال زيادة غريزة القولبة والتنميط، ومن خلال إهمال المشاعر لصالح العضلات، وانقراض الذات الفردية لصالح النمط»[1].

بالنسبة لشتيفان تسفايج، الذي زار خارج أُورُبّا كل من الهند وسيلان وجنوب شرق أسيا وكوبا وكندا، كانت هذه الدول، دون شك، في الحقبة التاريخية العالمية نفسها، وذلك لأن الناس في كل هذه الدول متشابهين، وكذلك كانت ظروفهم المعيشية شديدة الشبه أيضاً (وهذا ما كان يأسف بسببه ولا ريب). هل كان هذا صحيحاً أيضاً بالنسبة لزمن العصور الوسطى؟ هل كان هناك ما يكفي من القواسم المشتركة لأجل الحديث عن حقبة واحدة للعصور الوسطى، توحد أُورُبّا وشمال أفريقيا أيضا، والشرق الأدنى ووسط آسيا ومركزها؟ هل هناك أسباب تؤيد أن مصطلح «العصور الوسطى» أكثر ملائمة للعالم الإسلامي من مصطلح مثل «عصر التانج الإسلامي»؟

ويمكن صياغة هذا السؤال بعبارة أخرى فنقول: هل أثرت نهاية العصور العتيقة، والتي يجعلها المرء بداية للعصور الوسطى الأُورُبّية، في المنطقة ذات الصبغة الإسلامية بطريقة مماثلة لما حدث في الغرب؟ وهل أدت لتطور بشكل مشابه ومتزامن؟ أو هل كانت الظروف المعيشية هناك، في القرون الميلادية من السابع وحتى

---

(١) انظر: (Stefan Zweig: Die Monotonisierung der Welt) أي «قولبة العالم» في كتاب (Stefan Zweig: Zeiten und Schicksale) أي «عصور وأقدار»، مقالات ومحاضرات من السنوات ١٩٠٢-١٩٤٢، فرانكفورت/ماين ١٩٩٠، ص ٣٠-٣٣.

العاشر أكثر شبهاً بالعصر التانجي في الصين، وبالتالي لم يكن ينبغي الحديث عن عصور وسطى إسلامية؟ وكيف إذن يمكن أن يبرر إدعاء الفرادة التاريخية الذي اتاح لأوويا الزعم بأنها الوريث الوحيد للعصور العتيقة، ومن ثم انكار عصر النهضة على الإسلام؟

٢.
الشرق والغرب بالمقارنة: من «الأمية» إلى «الأرقام»

لأجل نقل مصطلح حقبي يستخدم لثقافة معينة أو لمنطقة محددة وتطبيقه على ثقافة أخرى فإن التزامن وحده لا يكفي، وإلا لتمكنا من الحديث دون صعوبة عن مدينة آخن التانغية أو عن مدينة مكسيكو القروسطية. وهذا بدوره يعني أنه لا بد من وجود إجماع واقعي يبرر نقل مصطلح «العصور الوسطى»، الذي نشأ في الأصل لأجل التاريخ الأوربّي، إلى تاريخ الشرق الأوسط. مثل هذا الاجماع أو الاتفاق سيكون موضوعياً إذا كانت نهاية العصور العتيقة في أوربّا والشرق الأوسط قد اتخذت مساراً مماثلاً وبدأت تطوراً موازياً.

هذا بالتحديد ما سيتم فحصه فيما يلي: هل وجد في الشرق الأوسط (مصر، وفلسطين، وسوريا، وبلاد الرافدين، وإيران) تطوراً يشبه بشكل واضح ذلك الذي حدث في أراضي الإمبراطورية الرومانية الغربية والذي ميز الانتقال من العصور العتيقة إلى العصور الوسطى؟ بالنسبة لهذه التأملات لا يهم ما إذا كانت هذه العملية عبارة عن «تحول العصور العتيقة المتأخرة» بشكل تدريجي مستمر أو بالأحرى - كما ترجح الإصدارات الحديثة - في شكل تصدع نتج

عن «سقوط الإمبراطورية الرومانية»[1]. المهم هنا مسألة ما إذا كانت الظروف المعيشية قد تغيرت في المنطقتين بالطريقة نفسها خلال الفترة الزمنية التي يشار إليها عادة بمرحلة «نهاية العصور العتيقة المتأخرة» وما تلاها من «عصور وسطى مبكرة» (أي تقريباً الفترة ما بين القرن الخامس ومنتصف القرن الحادي عشر الميلادي).

وبما أن مثل هذه المقارنة لا يمكن أن تتم في شكل دراسة شاملة لجميع جوانب الحياة، فقد تم اختيار ستة وعشرين مثالاً - واحداً لكل حرف من الحروف الأبجدية. كل العلامات التي تستخدم عادة لتقسيم العصور التاريخية مثل تغير السلالات وعلاقات القوة، وتغير المفاهيم الخاصة بالدولة والحكم، سنؤجل الحديث عنها هنا (لأننا سنتناولها بالدرس في الفصل الثالث). بدلاً من ذلك، تم اختيار المصطلحات التي يحدد كل منها ظاهرة مهمة في الحياة اليومية والتواريخ الاجتماعية والثقافية والعقلية. وهكذا نشأ ما يمكن أن نسميه «ألف باء العصور الوسطى»، وهو شيء سيسمح لنا بالحكم على قابلية التطور في كلتا المنطقتين للمقارنة أو عدم قابليته لذلك.

A

«الأمية» (Analphabetismus): كانت الأمية هي الوضع الطبيعي في الغرب بداية من «العصور العتيقة المتأخرة»، فالقراءة أو

---

(١) هذا عنوان عرض شامل لهذه الحقبة صدر في سنة ٢٠٠٥ بقلم (Peter Heather). وقارن أيضاً: (Ward-Perkins: Der Untergang des Römischen Reiches und das Ende der Zivilisation)، دارمشتات ٢٠٠٧، والأصل الإنجليزي: (Ward-Perkins: The Fall of Rome and the End of Civilization).

حتى القدرة على الكتابة كانت استثناءً نادراً جداً. «لم يهتم أي مسؤول كبير - مهما كانت خلفيته - بتعليم لاتيني شامل. [...] ونتيجة لذلك لم يكن في وسع أحد الكتابة في عام ٦٠٠ م إلا رجال الدين، وكانت النخبة تتمنى لو اسعدها الحظ مرة بالقراءة، لا سيما قراءة الكتاب المقدس. أما الكتابة فلم يكونوا يعتبرونها جزءاً أساسياً من هويتهم»[١]. على النقيض من ذلك، لم يكن ممكناً تصور رجلاً أمياً كخليفة، بل كان دائماً مثقفاً ثقافة أدبية رفيعة، حتى إن الكثير منهم حاولوا أن يكونوا شعراء. وكانت مهارات القراءة والكتابة منتشرة على نطاق واسع في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، حتى في الأوساط الحرفية، كما يتبين من عدد الشخصيات الأدبية الكثيرة التي تأتي من هذه الطبقة.

وبالقدر نفسه فإن البرديات المصرية التي وصلتنا من القرن الثامن الميلادي، تتحدث بلغة واضحة، وكان يوثق بها «كتابة» حتى الأعمال التجارية اليومية التافهة مثل بيع علف حيواني - وهو شيء لا يمكن تصوره بالنسبة لأوروبا في ذلك الوقت. اللوحة (رقم II)[٢] لقطعة من البردي تعود لسنة ١٣٥هـ / ٧٥٣م توثق على صفحة الواجهة بيع علف لحيوانات النقل وذلك من منتجات زراعية متنوعة (برسيم وشعير) وكذلك تم توثيق حيوانات نقل على ظهر البردية[٣].

---

(١) انظر: (Heather, Peter: Der Untergang des Römischen Reiches)، شتوتجارت ٢٠٠٧، ص ٥٠٥. الأصل: (The Fall of the Roman Empire)، سنة ٢٠٠٥.

(٢) انظر ملحق الصور (المترجم).

(٣) انظر: (Geoffrey Khan: Bills, letters and deeds. Arabic papyri of the 7th to 11th centuries)، مجموعة ناصر خليلي في الفن الإسلامي، لندن ١٩٩٣، ص ٢٩-٣١، ملف رقم ٥.

كان التخلف التعليمي الغربي ما زال واضحاً محسوساً خلال الحروب الصليبية؛ حيث كان معظم الفرسان الصليبيين أميين، بينما يقاتل في الجانب المقابل أسامة بن منقذ (٤٨٨-٥٨٤ هـ/ ١٠٩٥-١١٨٨م)، سيد قلعة شيزر على نهر العاصي، شمال غرب مدينة حماة. كان تعليمه الشامل هو التعليم الطبيعي المعتاد الذي يحصل عليه نظراؤه. ومن الأمور المدهشة أنه - إلى جانب معاركه البطولية - كان ما زال لديه الوقت الكافي لكتابة مذكراته ومجموعة من القصائد ومختارات أدبية مختلفة ومعجماً للأسلوب العربي (حتى وإن تم نقده كثيراً وبشدة). فلم يكن هناك من يضارعه في جانب الفرنجة. وفي أعقاب «ثورة الكِتاب» في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، التي جعلت الكتب متاحة، بشكل متزايد وبثمن معقول، لطبقة أوسع من القراء، ومن ثم بدأت «ثورة القراءة». في دراسته عن عادات القراءة والمكتبات في القرنين الثاني عشر والثالث عشر توصل كونراد هيرشلر (Konrad Hirschler) إلى أن النسبة المئوية للقراءة في مدن مثل دمشق والقاهرة كانت وبوضوح مكونة من رقمين[1]. على كل حال كان هذا هو الوقت الذي زادت فيه أيضاً مهارات القراءة والكتابة في أوروبا.

B

الحمامات العامة (Bäder): كانت الحمامات العامة مرفقاً صحياً لا غنى عنه في مدن العصور العتيقة. ولأنها منشآت ضخمة فقد اختفت في كل مكان. أما في الشرق الأدنى فكثيراً ما استخدمت

---

(١) انظر (Konrad Hirschler: Medieval Damascus. Plurality and Diversity in an Arabic Library)، أدنبره، ٢٠١٦، ص ٢.

تلك الحمامات القديمة بشكل جديد، على سبيل المثال في مدينة بيسان استخدمت في الصباغة وصناعة المنسوجات، وكانت الحمامات مناسبة لهذا الغرض بشكل ممتاز بسبب بنيتها التحتية الخاصة بإمدادات المياه وصرفها. صحيح أنه في القرن العاشر الميلادي كانت بعض الحمامات القديمة ما زالت تعمل، ولكن في فترة العصور العتيقة المتأخرة السابقة على الإسلام حلّ تدريجياً - في جميع أنحاء الشرق الأدنى وما جاورها - شكل أصغر من الحمامات، استمر دون تغير خلال العصور الإسلامية. «تم استيعاب المنشأة نفسها ضمن ثقافة المدينة الإسلامية، بما في ذلك أشكال الحمام الأساسية من فترة العصور العتيقة المتأخرة»[1]. وكان التخطيط الأساسي للحمام يتكون من «قاعة كبيرة محددة لارتداء الملابس وللراحة، وأخرى صغيرة تكون (في الغالب) غير دافئة، ثم قسمين آخرين صغيرين ودافئين. وقد ظل هذا التخطيط ثابتاً في سوريا حتى نهاية العصر المملوكي، وكان معتاداً أيضاً في إسبانيا والمغرب»[2]. «اكتملت التصميمات الناتجة عن عادات الاستحمام، والتي تغيرت في الحمامات الأموية مقارنة بالعصور الكلاسيكية العتيقة [. . .]. لكن الأدق أن بناة هذه الأشكال قد وجدوها مُنَفَّذَةً من قبل، ففي القرن الخامس، وجدت في سوريا حمامات مبنية وفقاً لهذا التخطيط المعماري»[3].

وفي العصر الإسلامي، تم بناء حمامات عامة جديدة في كل

---

(١) انظر: (Grotzfeld Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter)، فيسبادن ١٩٧٠، ص ٢٦.

(٢) انظر السابق، ص ٢٨.

(٣) انظر السابق، ص ٢٩.

مكان، فالمدن المنشأة حديثاً، وحتى المناطق الريفية، جهزت كالمعتاد بحمامات عامة[1]. «حتى المدن الصغرى، على الأقل في المنطقة السورية، كانت جميعها تمتلك حمامات عامة، بل إن القرى المحيطة بدمشق كان بها [. . .] ولمدة قرون حمام واحد على الأقل. بالطبع كان عدد الحمامات ينخفض بسرعة في عصور التدهور حتى في المدن الكبرى»[2].

كذلك كان تبليط الحمامات بالفسيفساء الثمينة استمراراً لتقاليد العصور العتيقة أيضاً. ورغم ارتياب وشكوك بعض المتدينين تم تزيين الحمامات بالصور (بشكل فردي وهو الأمر الذي استمر حتى نهاية القرن التاسع عشر). صور لأشخاص وحيوانات، بل وزينت بالتماثيل أحياناً، وذلك لأن الناس طلبت هذا، ولأنها لا تود أن تدخل حماماً خالياً من الصور[3].

طبعاً لا يمكن للمرء أن يتصور الآن وبشكل كاف أن في باريس وترير وروما لم يكن لأحد أن يذهب في أي وقت لحمام عام، ببساطة لأنه لم يتبق أي شيء من ذلك.

فالفتح العربي لم يقضِ على هذا الروتين اليومي لا في دمشق ولا في حلب. هناك ذهب المرء (دائماً) إلى الحمام العام. مثل هذا النوع من النشاط اليومي تحديداً يُظهر أن الفتح العربي والأسلمة المطردة لمجالات عديدة في الشرق الأدنى، لم يمثلا انكساراً ملحوظاً في العادات اليومية للناس. «فكثير من تقاليد الحمام والاستحمام في سوريا ومصر في العصور الوسطى كان معمولاً بها

---

(١) انظر: (Walmsley: Early Islamic Syria)، ص ١٠٦.

(٢) انظر: (Grotzfeld: Das Bad..)، ص ٧.

(٣) قارن السابق، ص ٤٢، ص ٤٥-٥١.

أيضاً في العصور العتيقة المتأخرة [. . .]. فكون أن عادات وتقاليد العصور العتيقة، وإن شئنا الدقة العصور العتيقة المتأخرة، قد استمرت في عادات العصور الوسطى العربية فأمر [. . .] واضح جداً»[١]. وكما يؤكد هاينز جروتسفيلد (Heinz Grotzfeld)، أفضل العارفين بماهية الحمام العربي، فقد زادت أهمية الحمام في العصر الإسلامي من خلال واجب الطهارة الطقسية[٢]. وهكذا حدث «أن جزءًا ليس صغيراً من الحياتين العامة والخاصة» تجري أحداثه في الحمامات. «كانت الحمامات واحدة من الأماكن القليلة في المدن الإسلامية التي تبقى مفتوحة لكل شخص [. . .] في أي وقت، من الصباح الباكر حتى وقت متأخر من الليل، ولم يكن من النادر أن تواصل الليل بالنهار. وكان المرء يذهب إلى الحمام ليس فقط لأجل المتعة الصرفة، وإنما أيضاً لأجل الطهارة الطقسية، أو قبل ارتداء ملابس جديدة، أو عندما يتعافى من مرض ما. وكذلك كان يذهب إلى الحمام من أخلي سبيله من السجن أو تم العفو عنه. وفي الحمام يحتفل العريس بالزفاف مع أصدقائه، والعروس مع صديقاتها ونساء العائلتين»[٣].

C

«الفرص المتاحة» (Chancen): دائماً ما يقال أن الفرص المتاحة في الحياة لشخص ما تتوقف على ولادته، ولكنها للحقيقة تعتمد أكثر على الإمكانات التي يقدمها المجتمع الخاص الذي ولد

---

(١) قارن السابق، ص ٥.

(٢) قارن السابق، ص ٨.

(٣) انظر السابق، ص ٧ وما بعدها.

فيه الشخص. في أُورُبّا العصور العتيقة المتأخرة، والعصور الوسطى المبكرة، كانت الأوضاع تبدو مختلفة تماماً من مكان لآخر ومن وقت لآخر أيضاً. ومع ذلك فمن الواضح أن هناك ميلاً نحو مجتمع الولادة الطبقي، حيث يتم تحديد مكان دائم للإنسان منذ ولادته. أما في الثقافات الحضرية للعالم الإسلامي فيمكن لأي شخص، ومنذ البداية، أن يكون أي شيء يريد، عدا أن يكون خليفة. فالمسيحيون واليهود والصابئة (أي حتى الوثنيين بالفعل) شغلوا المناصب العليا مراراً، بل وحازوا أعلى وظائف الدولة أحياناً. ولم تكن توجد مهنة محرمة عليهم. «وكان المسيحيون راسخو الأقدام في الأعمال ذات الربحية العالية، وكانوا موجودين بكثافة وتأثير بين الصيارفة، وطبقة أغنياء التجار المؤثرة، وتجار أقمشة الكتان، وملاك الأراضي والأطباء»[1]. بل إن شاعر المديح الأهم في الخلافة الأموية، الأخطل (حوالي: ٢٠-٩٢هـ / ٦٤٠-٧١٠م)، كان مسيحياً. وفي العصر العباسي المبكر جاءت نسبة كبيرة من الأدباء الكبار من أوساط الحرفيين أو حتى من الطبقات الاجتماعية الدنيا. أبو تمام (١٨٩-٢٣٢هـ / ٨٠٥-٨٤٥م)، شاعر بلاط الخليفة المعتصم (حكم ٢١٨-٢٢٧ هـ/ ٨٣٣-٨٤٢م)، كان ابناً لتاجر نبيذ مسيحي يدعى ثادوس[2]. ومن الغريب فعلاً أن عدد الشعراء الذين جاءوا من أوضاع معدمة كان كبيراً جداً. وهذا ينطبق بدوره على علماء الدين -

---

(١) انظر: (Mez: Renaissance des Islams)، ص ٣٥. في العربية: «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام»، القاهرة ١٩٤٠، ص ٨٦. والصفحات التالية تدور حول المسيحيين في الوظائف العليا.

(٢) قارن بفؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، مج٢، ج٤، ص ١٢١-١٣١.

وخاصة المتصوفة، ومعظمهم من طبقة الحرفيين - وكذلك كان الحال أيضاً بالنسبة للعديد من القضاة والمسؤولين الإداريين. ومع ذلك لابد وأن نقول أن المهنة العسكرية كانت - بداية من القرن العاشر الميلادي - محجوزة في الغالب للمماليك التركمان. وبخلاف ذلك لم تكن هناك أية قيود على الترقية باستثناء القدرة الفردية. بالطبع كان الانتماء لعائلة مؤثرة مفيداً دائماً. تأثير مثل هذه المستويات العالية من الحراك الاجتماعي على عقلية الناس أمر لا يمكن الآن تقدير مداه بشكل كاف.

D

«القرميد» (Dachziegel): في الواقع لا يعد القرميد (بلاط السقف) شيئاً رائعاً. لكن غالباً ما تسهم الأشياء غير الرائعة لعالم الحياة اليومية في تشخيص حقبة ما بشكل أفضل مما تفعله الإنجازات الحضارية، فهذه الأشياء ذات صلة بالجميع وليس فقط أعضاء النخبة. وقد اهتم عالم الآثار وارد بيركنز (Bryan Ward-Perkins) وبشكل خاص بالتغيرات التي طرأت على الحياة اليومية خلال العصور العتيقة المتأخرة: «في القرنين الخامس والسادس الميلاديين، اختفى القرميد من معظم مباني النخبة [...]. وربما مرت قرابة الألف سنة حتى أصبح القرميد - ربما في القرن الرابع عشر أو الخامس عشر الميلادي - متاحاً في إيطاليا مرة أخرى وعلى نطاق واسع كما كان الحال في العصر الروماني. في غضون تلك السنوات الألف، كانت الغالبية العظمى من السكان راضية عن مواد التسقيف القابلة للاحتراق والاختراق وملوثة بالحشرات»[1]. وعلى

(١) انظر: (Ward-Perkins: Der Untergang)، ص ١١٧ وما بعدها.

العكس من ذلك لم يتراجع إنتاج القرميد والخزف الجيد في بلاد الشام (Levante). على سبيل المثال مدينة بيسان، التي دُرست أثرياً بشكل جيد، لم تكن مكاناً مهماً لا قبل الفتح العربي ولا بعده، تمت إعادة بناءها بأمر الخليفة الأموي هشام بن عبدالملك سنة ١١٩هـ/ ٧٣٧م. وقد اظهر هذا، تبعاً لوارد بيركنز، «مستوى من التطور والازدهار لا مثيل له في بقية مقاطعات الإمبراطورية القديمة[١] التي تعرضت للإهمال»[٢].

وبشكل عام استمر تشييد المباني الكبيرة دون انقطاع، من كنائس وأديرة «المدن الميتة» في شمال سوريا في فترة ما قبل الإسلام، وحتى المسجد الأموي في العصر الإسلامي. بالنسبة للعديد مما يسمى «القصور الصحراوية» كان الجدل مثاراً لفترة طويلة حول إذا ما كانت قد نشأت قبل الفتح العربي أو بعده[٣]. هل يمكن أن يوجد دليل أفضل من هذا على الاستمرارية الثقافية؟ أكبر من هذا هو الفرق في حالة المباني السكنية. كانت المباني السكنية في إيطاليا في فترة ما بعد الرومان، سواء في المدينة أو في الريف، تبدو وكأنها مبنية بالكامل من مواد قابلة للتلف. بينما كانت منازل الحقبة الرومانية تبنى بالكامل تقريباً من الأحجار والطوب المحروق، وقد اختفى كل ذلك

---

(١) يقصد الإمبراطورية الرومانية الشرقية أو ما يسمى كثيراً بالإمبراطورية البيزنطية (المترجم).

(٢) انظر: (Ward-Perkins: Der Untergang)، ص ١٣٣. وحول قرميد «القصر الصحراوي» على جبل (سيس) قارن: (Franziska Bloch: Das umayyadische «Wüstenschloss»)، ص ٧١-٧٣.

(٣) قارن: (Franziska Bloch: Das umayyadische «Wüstenschloss»)، ص ٨-١١.

ليحل محله مستوطنات بنيت بالكامل تقريباً من الخشب[١]. والدليل الأقوى على هذا هو التناقض مع المنطقة الواقعة في المشرق وشرق البحر المتوسط، فحتى في المناطق الريفية كانت المنازل السكنية تبنى باستخدام أحجار مقطوعة بدقة. مثال على ذلك منطقة أم الجمال التي تقع على بُعد حوالي سبعين كيلومتراً شمال شرق عَمان، وعلى بُعد بضعة كيلومترات جنوب الحدود السورية الأردنية. بعد فترة من تاريخها النبطي الروماني ازدهرت المنطقة في نهاية القرن الخامس وخلال القرن السادس الميلادي. وآنذاك تم بناء خمس عشرة كنيسة هناك. وبعد الفتح العربي-الإسلامي لسوريا، تم تحويل منزلين لمسجدين (إن كان ذلك قد وقع أيضاً لكنيسة فمحل جدل)، ولكن الكنائس استمرت تؤدي دورها. فالاستمرارية كانت أقوى من أي تغير عميق أو ملحوظ. وبالتالي كان انتقال أم الجمال من الإمبراطورية الرومانية الشرقية إلى العصر الأمّوي أخف وطأة وأقل درامية من انتقالها السابق من العصور العتيقة إلى العصور العتيقة المتأخرة[٢].

ورغم وفرة المباني الدينية، يتردد المرء في وصف أم الجمال بالمدينة، فالمكان إضافة لما سبق لم يكن مسوراً، كما لا توجد به بنايات حكومية، ولم يكن له وظيفة إدارية أو عسكرية. ويرجع ازدهار المكان آنذاك للزراعة وبشكل رئيسي للتجارة الإقليمية. ولكن أدى الزلزال الشديد الذي ضرب سوريا وفلسطين (سنة ٧٤٩م) إلى

---

(١) انظر: (Ward-Perkins: Der Untergang)، ص ١١٧.

(٢) انظر: Bert de Vries: Continuity and Change in the Urban Character) of the Southern Hauran)، في دورية: Mediterranean Archeology، سنة ٢٠٠٠، عدد ١٣، ص ٣٩-٤٥.

تدهور أم الجمال، ورغم ذلك ظلت مسكونة خلال العصر العباسي حتى القرن التاسع الميلادي، واستمر بناء البيوت الخاصة ذات الطابقين والثلاثة حتى منتصف القرن الثامن الميلادي. أما مواد البناء فكانت من البازلت المحلي الذي يحتاج إعداده لعمل طويل صعب. وكان تسقيف المنازل يتم أيضاً بحجر البازلت. فقط فيما يتعلق ببعض حجرات الكنيسة الكبيرة بشكل غير معتاد لجأ المرء إلى القرميد الذي مَثل كما يمكن أن نقول حلاً اضطرارياً. مثل هذه المباني الحجرية متعددة الطوابق والمغطاة بالحجر في النطاق الريفي - في قرية في واقع الأمر - لا يمكن تصورها في غرب أورُبّا ووسطها في ذلك الوقت.

اللوحة (رقم III)[١] تظهر منظرين للبيت رقم (١٨) بنافذته المزدوجة، الذي يحتمل أنه بُني في القرن السادس أو السابع الميلاديين، وأنه جُدد بالكامل في العصر الإسلامي. وقد التقطتُ هذه الصورة في عام ١٩٨١ عندما لم يكن أحد يكترث لهذا المكان الخرب، ولو كان في أورُبّا لأصبح ومنذ فترة طويلة منطقة جذب سياحي. ومنذ عام ٢٠٠٧ تمت دراسة المكان وصيانته وفك رموزه بشكل منهجي تحت إشراف بيرت دي فريس (Bert de Vries)[٢].

E

«عقيدة الخطيئة الأصلية» (Erbsündenlehre): الإسلام لا يعرف عقيدة الخطيئة الأصلية التي كان لها في العصور العتيقة المتأخرة ذات الصبغة المسيحية وفي القرون التالية أيضاً تأثير عميق

---

(١) انظر ملحق الصور (المترجم).

(٢) انظر الصفحة المصممة بشكل متقن: (http://www.ummeljimal.org).

ودائم على إدراك المسيحيين لذواتهم. وقد أثبتت هذه العقيدة دوماً أنها "الأداة اللاهوتية المثالية... التي جعلت الناس حتى أكثرهم احتراماً وتقوى دائمي الخوف من العقاب الإلهي [...]. ولا شك في أن هذا المبدأ العقدي قد تم ابتكاره عن عمد بهدف السيطرة على شعب الكنيسة. وهكذا تم توظيفه في الواقع، فكل الأدوات الفعلية ضد اللعنة المنتظرة بسبب الخطيئة الأصلية، مثل المعمودية والقربان المقدس (Eucharistie)[1]، كانت بين أيدي رجال الكنيسة[2].

في العالم الإسلامي وجد شعور متزايد بالخطيئة، خاصة بين المتصوفة، على سبيل المثال «الزاهد الورع المحاسبي» (ح. ١٦٥-٢٤٣هـ/ ٧٨١-٨٥٧م) كان منهج محاسبة نفس يومي ذو صبغة بروتستانتية متقشفة. على الرغم من أن الخوف من الحساب ويوم القيامة كان فيما يبدو شائعاً، إلا أن عامة الناس كانوا مرتاحي الضمير نسبياً. وقد فشلت عقيدة المعتزلة التي تتمركز حول العدل الإلهي، والتي قالت بالتالي بخلود مرتكب الكبيرة في النار في أن تسود. والمسلمون المؤمنون لا يأخذون عقوبات الجحيم (المؤقتة على أي حال) بجدية. بالطبع وجد دعاة ورعين يحذرون من النار ويرتبون لذلك الأحاديث النبوية المؤيدة. لكن مثل هذه المؤلفات لم تؤدِ إلى ترهيب عام، لاسيما وأنه لا توجد منظومة دينية هيراركية يمكن أن تستفيد من مثل هذا الترهيب. أضف إلى ذلك أن علماء

(١) القربان المقدس أو التناول أو الأفخارستيا (Eucharistie) هو أحد أسرار الكنيسة بطوائفها المختلفة، وهو تذكير بالعشاء الأخير الذي تناوله المسيح مع تلاميذه، ويكون بتناول قطعة صغيرة ورقيقة من الخبز (يرمز بها لجسد المسيح) بعد غمسها في النبيذ (يرمز به لدم المسيح) (المترجم)

(٢) انظر: (Dinzelbacher/Heinz: Europa in der Spätantike)، ص ٨١ وما بعدها.

الذين أنفسهم كانوا جزءًا من الطبقة الوسطى. ومن هنا تحديداً تأتي كما هو معروف أن يكون الجحيم في «الكوميديا الإلهية» (Divina commedia) لدانتي أهم أجزاءها، بينما تعتبر الجنة الجزء الأهم في «رسالة الغفران» للمعري. ولذا لم تكن رغبته في الذهاب إلى النار قوية بأي حال[1]. والحقيقة فإن الجنة تلعب في المخيلة الجماعية للمجتمعات الإسلامية دوراً أكبر بكثير من دور الجحيم.

في حين أن المسيحية اللاتينية جعلت البشر مدموغين بالخطيئة منذ الولادة وقبل أن يفعلوا شيئاً (وذلك بوصفهم ورثة للخطيئة الأصلية)، أو بفعل ما هم مجبولين عليه (بوصفهم كائنات جنسية)، نجد أن الإسلام لم يبتدع خطايا لا يمكن تجنبها، (على سبيل المثال لم يعتبر الأفكار خطيئة)، بل خفف الأمر أكثر بأن قال أن العقاب يمكن تجنبه من خلال التأكيد على رحمه الله في التيسير والتخفيف المسموح به. يبدو أن الاختلاف بين الإسلام وأورُبّا المسيحية كبير وملحوظ وذو طبيعة تاريخية عقلية، ففي أورُبّا المسيحية فقط وجد خوف عميق - أساسه الدين - مَثل دافعاً عاماً وخاصاً للفعل الإنساني.

F

«الأعياد» (Feste): لا شك أن الأعياد المسيحية والإسلامية قد زحزحت سوابقها بأشكال متنوعة. في الغرب غالباً ما أُعطيت الأعياد الوثنية صبغة مسيحية: «بالنسبة للأعياد المسيحية يوجد غالباً نوع من الاستمرارية لسابقاتها الوثنية، لكنها تتحول جوهرياً، فيتم تمسيحها

---

(١) أبو العلاء المعري: رسالة الغفران. الترجمة الإنجليزية: (The Epistel of Forgiveness)، نيويورك ٢٠١٣ و٢٠١٤.

واستبدالها بأشكال جديدة»[1]. أما في الشرق فإن تقويم الأعياد الإسلامية الذي يجري تبعاً للسنة القمرية وقف وببساطة بجانب الاحتفالات القديمة التي يُحتفل بها تبعاً للتقويم الشمسي.

وفيما يخص بالقرن العاشر الميلادي أثبت آدم ميتز (Adam Mez) - ومعه الحق إلى حد كبير - «أن الأعياد تشهد على ضآلة التأثير الإسلامي على حياة العامة. ودليل ذلك أن المحمديين قد شاركوا في الاحتفال بجميع أعياد السنة المسيحية»[2]. ولا ينبغي أن ننسى الأعياد الفارسية العتيقة، خاصة عيد المهرجان المخصص لتقديس الإله الإيراني القديم «ميترا»، وكذلك عيد رأس السنة الجديدة (النيروز)، والذي لا يزال يُحتفل به وبكثرة حتى اليوم. لكن ميتز لم يكن هنا على حق تماماً، لأن الحديث عن «صبغة إسلامية» لا يصيب كبد الحقيقة تماماً. فالأعياد الفارسية القديمة لم يُعاد تفسيرها إسلامياً على الإطلاق، ومع ذلك احتفلت بها نخبة المسلمين المتدينة. على سبيل المثال الشاعر الشهير وأهم علماء الشيعة في عصره، الشريف الرضي (٣٥٩-٤٠٦هـ / ٩٧٠-١٠١٥م)، وجه في سنة ٣٧٧هـ/ ٩٨٧-٩٨٨م ثلاث قصائد طويلة لتهنئة الخليفة (السني) الطائع لله، وكانت المناسبات هي «عيد الأضحى»، و«عيد الفطر» و«عيد المهرجان». كما تلقى الرجل الأكثر نفوذاً في الدولة، وهو الأمير البويهي بهاء الدولة (حكم من ٣٧٩-٤٠٣هـ/ ٩٨٩-١٠١٢م) سلسلة من قصائد التهنئة منه أيضاً. وسبب ذلك كالعادة رمضان

---

(١) انظر: (Dinzelbacher (Hg.): Europäische Mentalitätsgeschichte)، ص ٣٩.

(٢) انظر: (Mez: Renaissance des Islams)، ص ٣٩٤. الترجمة العربية: ٢/ ٢٨٢.

والمهرجان، و«عيد النيروز» وقد حدث هذا عدة مرات[1]. فنحن هنا لسنا أمام «صبغة» إسلامية، بل ظاهرة التباس وغموض. نحن هنا أمام تقليدين احتفاليين كل منهما ينبغي حقيقة أن يستبعد الآخر، ولكنهما رغم ذلك يتعايشان معاً جنباً إلى جنب.

G

«الزجاج» (Glas): يعد الزجاج مثالاً جيداً على الاستمرارية غير المنقطعة في الشرق الأدنى؛ حيث استمر إنتاج زجاج العصور العتيقة لوجود حاجة يومية إليه. لكن المصنوعات الزجاجية من القرن السابع الميلادي لا تجعل من السهل البت فيما إذا كانت قد أنتجت قبل الإسلام أم بعده. فيما بعد ارتفع المستوى الحرفي والفني بشكل مطرد. على سبيل المثال في شمال سوريا (الرقة) أجريت تجارب على الزجاج، حيث استخدم في صناعته بوتاسيوم منتج من نباتات غنية بالصوديوم بدلاً من النَطرون المعتاد آنذاك. وحتى بالنسبة للتقنية حدثت قفزة فنية في الجودة، وسرعان ما ركز المرء أكثر، حتى في سوريا، على ذوق الشرق (العراق وإيران) وأسلوبه[2]. وقد ثبت أثرياً أن إنتاج الزجاج كان يتم في جميع المراكز الرئيسية في سوريا[3].

وبينما وصلت الصناعات الزجاجية السورية والمصرية لذروتها في القرنين الثاني عشر والرابع عشر الميلاديين، كان الوضع في أوروبّا

---

(١) ديوان الشريف الرضي، تحقيق: محمود مصطفى حلاوي، بيروت ١٤١٩ / ١٩٩٩، مج ٢، القصائد رقم: ١، ٢، ١٩، ٢١، ١٤٧، ٢١٧، ٣٩٤، ٤٤٢، ٤٤٦، ٦٥٤).

(٢) قارن: (Walmsley: Early Islamic Syria)، ص ٦٥-٦٦.

(٣) انظر السابق، ص ١١٨.

في العصور العتيقة المتأخرة على العكس، حيث شهدت صناعة الزجاج انهياراً كبيراً: «في البداية استمر إنتاج الزجاج عند الفرانكيين، لكنه أخذ في التدهور في القرن السادس الميلادي. على سبيل المثال «زجاج الغابة» الأسود المخضر كان ذا جودة منخفضة في أوائل العصور الوسطى. أما في سوريا فقد تماسكت صناعة الزجاج المنحدرة من العصور العتيقة المتأخرة، ثم شهدت طفرة جديدة في ظل الحكم العربي. وعبر مدينة البندقية عاد فن الزجاج إلى الغرب مرة أخرى»[١].

اللوحة (رقم IV)[٢] تظهر عملين من الزجاج موجودين في «متحف الفن الإسلامي» ببرلين. القارورة الأولى (بارتفاع: ٨,١ سم، وعرض: ٦,٣ سم، وعمق: ١٠,١ سم) صُنعت في سوريا، أو في مصر وذلك في القرن السابع أو الثامن الميلاديين. وهي «مصنوعة من زجاج غير ملون مع تطبيقات زخرفية زرقاء وغير ملونة. وعلى الزجاجة كروية الشكل ذات العنق القصير الواسع أُذيبت خيوط زجاجية زرقاء وغير ملونة لتشكلا معاً جملاً تبدو الزجاجة كحمل على ظهره. مثل هذه الأواني التي كانت تستخدم لحفظ العطور والزيوت كانت تحظى بشعبية كبيرة في العصر الإسلامي المبكر»[٣]. أما الكأس الزجاجية المبينة أدناه (بارتفاع: ١٠,٩ سم، وقطر دائرة:

---

(١) انظر: (Demandt: Geschichte der Spätantike)، ميونخ ٢٠٠٨، ص ٣٣٢.

(٢) انظر (TAFEL IVa / TAFEL IVb) في ملحق الصور (المترجم).

(٣) http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service = direct/1/ResultLightbox-View/result. tI.collection_lightbox.$Tsp TitleimageLink. link&sp = Io&sp = Scoll ection&spe SfieldValue&sp = o&sp = o&sp = 3&sp = S1ightbox_3x4&sp = 564&sp = Sdetail&sp = o&sp = F&sp = T&sp = 564

١٠,٤ سم، وقاعدة: ٥,٥ سم، وسمك جدار: ٠,٢ سم تقريباً)، ومصدرها إيران (صنعت في الفترة من القرن السابع إلى القرن التاسع الميلادي)، فتظهر أن فن صناعة الزجاج لم يحافظ عليه فقط في الإمبراطورية الرومانية الشرقية وإنما عند الساسانيين أيضاً. وهي «كأس زجاجية مضلعة نصف كروية من زجاج أخضر اللون، تقف على ساق رفيعة قصيرة ذات قاعدة مسطحة بأرضية مرتفعة. أما حافتها فملتفة نحو الداخل»[1].

H

✖«المثلية الجنسية» (Homoerotik): هذه كلمة مهمة تنير بشكل خاص السؤال عن «عصور وسطى» إسلامية؛ حيث تُظهر أن العالم الإسلامي لم يشهد فقط استمرارية مباشرة للعصور العتيقة المتأخرة، وإنما أبقى أو أحيا تصورات وأفكار العصور العتيقة الكلاسيكية أيضاً. فكرة الهوية الجنسية - اعتماداً على النوع البيولوجي للشريك سواء أكان يشتهي الجنس الآخر أو الجنس المماثل - هي فكرة حديثة حلت محل أفكار، تبعاً لها لا يكون النوع البيولوجي للشريك، بل نوعه الاجتماعي (gender) هو الأهم. فالنشاط الجنسي الذكوري هنا يواجه نشاطاً جنسياً سلبياً وغير ذكوري. وهنا لا تختلف أُورُبّا المسيحية والعالم الإسلامي بشكل كبير. الاختلاف الجوهري تجده فقط في القبول الاجتماعي بعلاقات الحب الذكوري. وفي العصور

---

(١) http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=direct/1/Resul-tLightbox-View/result. tl.collection_lightbox.$Tsp TitleimageLink. link&sp=lo&sp=Scoll ection&spe SfieldValue&sp=o&sp=o&sp= 3&sp=S lightbox_3x4&sp=588&sp=Sdetail&sp=o&sp=F&sp=T& sp=588

العتيقة وكذلك في المجتمعات الإسلامية كان لدى المرء فهم متسامح لمثل هذه العلاقات شرط ألا تكون لحية الشريك الأصغر سناً نابتة وظاهرة. فنمو اللحية يعني أنه صار رجلاً ناضجاً ويجب عليه أن يعيش حياة جنسية فاعلة.

شعر الحب العربي منذ أبي نواس (ت. ح. ٢٠٠هـ/ ٨١٥م) يدور نصفه تقريباً حول الغزل بالمذكر. وخلال ذلك يبرز النوع الأدبي المعروف بـ«قصيدة الإبيغراما»[1] في شكل «إبيغراما اعتذارية من حب الغلمان ذوي اللحى النامية»؛ حيث يعتذر الشاعر عن عدم إنهاء علاقة الحب رغم أن شريكه الأصغر يمتلك لحية واضحة[2]. ويمكن العثور على واحدة من أقدم قصائد «الإبيجراما الاعتذارية عن اللحية» في كتاب «الأنطولوجيا اليونانية» (Anthologia Graeca)، وهي تعود للشاعر اليوناني «ستراتون» (Straton)، الذي عاش في القرن الثاني الميلادي، وهي:

حتى وإن بدا أول الزغب، الذي لا يزال ناعماً في لحيتك، براعم تنمو غزيرة شقراء على خديك، لا أريد حبيبي أن أهجرك. قد يوخز الشعر النابت، ولكن يبقى زخراً لي ما تمنحه من جمالك[3].

---

(١) «الإبيجراما» Epigram نوع شعري يوناني الأصل شبيه بالرباعيات، تكون فيه القصيدة قصيرة، شديدة التركيز والتكثيف، وتعتمد على المفارقة والتناص، وتتناول كل الأغراض (المترجم).

(٢) هنا راجع بتوسع: (Bauer: Die Kultur der Ambiguität)، ص ٢٦٨-٢٩٠. الترجمة العربية: ثقافة الإلتباس، ص ٣٠٩ - ٣٤٠). وتحت الطبع: (Ambivalent Beauty. The beard in classical Arabic love poetry).

(٣) انظر: (Anthologia Graeca XII 10, in: Die Griechische Anthologie)، تحرير وترجمة (Dietrich Ebener)، برلين ١٩٩١، ٣ / ١١٩. وقارن أيضاً: (The Greek Anthology. With an English Translation by W. R. Paten)، لندن ١٩١٦، ٤/٢٨٦-٢٨٧.

وبعد تنصير الإمبراطورية (وكنتيجة مباشرة لذلك بالتأكيد) اختفت «قصائد الإبيجراما الاعتذارية عن اللحية»، ولكن بعد فترة قصيرة من الفتح العربي تم إحياء هذا اللون الأدبي في الشرق مرة أخرى. وكان أبو نواس وأبو تمام (١٨٩-٢٣٢هـ/ ٨٠٥-٨٤٥م) من أول من روي عنه مثل هذا الشعر الإيبغرامي. وكانت حججهم تتوافق تماماً مع حجج «ستراتون» من قبيل: نعم لقد نبتت لحية الغلام ولكنه ما زال مغرياً كما كان. وسرعان ما ستصبح الحجج أدق وأكثر صقلاً وذلك كما نجد عند الحريري (٤٤٦-٥١٦هـ/ ١٠٥٤-١١٢٢م) في قوله[١]:

قالَ العواذلُ لما أن رأوا كلفي
أما ترى الشَّعْرَ في خدِه قد نَبتا
ويح العذول فما أعمى بصيرته
فلو تأمل ما قد قاله صَمتا
ومن يحل بأرضٍ وهي مجدبة
فكيفَ يرحلُ عنها والربيعُ أتى[٢]

وقد نظمت في الفترة ما بين عام ٨٠٠م وعام ١٨٠٠م الآلاف

---

(١) نقلاً عن: (Bauer: Ambiguität)، ص ٢٨٩. وقارن الاختلاف مع الترجمة العربية، ص ٣٣٤.

(٢) فقط في (ص ٢٨٩) من كتابه (Die Kultur der Ambiguität) يشير المؤلف إلى أنه نقل الأبيات عن مخطوطة «مراتع الغزلان في وصف الحسان من الغلمان» لمحمد بن حسن بن علي النواجي (٨٥٩هـ/ ١٤٥٥م)، نسخة متحف طوب قابي باسطنبول، ص ٦٦). وعندما عدت إلى الترجمة العربية لكتابه هذا وهي بعنوان «ثقافة الإلتباس» (ص ٣٣٤)، وجدت أن الأبيات العربية التي وضعها المترجم في السياق نفسه تختلف قليلاً عن الترجمة الألمانية التي قام بها المؤلف، وعندها عدت إلى صورة مخطوطة «مراتع الغزلان» وقعت على هذه الأبيات التي وضعتها في المتن هنا، وهي تتوافق بشكل تام مع الترجمة الألمانية للمؤلف (المترجم).

من أبيات الإبيغراما المشابهة. وفقط في منتصف القرن التاسع عشر، وبفعل التصورات الأخلاقية المسيحية - والتي هي في حالتنا هنا أورُبّية مستوردة - انتهى هذا التراث الألفي الذي استمر لقرابة ألفي سنة، إذ من الصعب تصور أن شعر الأبيغراما العربي الذي يبرر حب الغلمان ذوي اللحى لم يكن استمراراً لتراث رواده في العصور العتيقة، حتى لو لم تكن هناك معرفة عربية مباشرة بتلك الأشعار العتيقة. فالمحتمل هنا أن التصورات الأخلاقية المسيحية لم تمحُ بالكامل أفكار العصور العتيقة عن الحياة الجنسية من مدن الشرق الأوسط. لذا يمكننا أن نفترض احتمالية أن الشعر العربي فيما يتصل بالغزل بالمذكر[1] هو في النهاية ظاهرة استمرارية لا ترتبط مباشرة بالعصور العتيقة المتأخرة، ولكن تعود للعصور السابقة عليها.

I

«الفردانية» (Individualismus): مصطلح الفردانية هو أحد أصعب المصطلحات في التاريخ الفكري، ولكنه يبدو مهماً للغاية في نقاش «العصور الوسطى ضد العصور الحديثة»، ولذا لا بد وأن نعالجه هنا، ولكن في عجالة وإيجاز. بالنسبة لياكوب بروكهارت (Jacob Burckhardt)، يشكل «اكتشاف الفردانية» في عصر النهضة الإيطالية مبرراً أساسياً لتحديد «عصر النهضة» كحقبة مستقلة. لا ينبغي هنا مناقشة ما إذا كان بروكهارت محقاً وإلى أي مدى، أو إذا ما كان هذا الأمر قد حُدد قبل هذا الزمن أو بعده، ولكن البعض يكتفي بذكر الاقتباس الكلاسيكي: «في إيطاليا أولاً»، يكتب

(١) قارن: (Thomas Bauer: Male-Male Love in Classical Arabic Poetry)، كمبردج ٢٠١٤، ص ١٠٧-١٢٤.

بوركهارت: «ارتفع الشخصي بكل قوة واصبح الإنسان فردانية روحية(*)[1]، واصبح يعرف نفسه بوصفه هذا. هكذا تقدم الإغريقي مرة على البرابرة، والعربي الفرداني على بقية الآسيويين». وملاحظة بوركهارت عند علامة النجمة (*) تقول: «أن المرء يطلق تعبيرات من قبيل «الشخصية الفردية» (uomo singolare)، و«الشخصية الفريدة» (uomo unico) على المستويات العليا والأعلى من التثقيف الفرداني»[2].

ربما أخطأ بوركهارت في التأكيد على أن عرب العصور العتيقة كانوا فردانيين مقارنة بالشعوب الأخرى التي كانت ترى نفسها كشعوب جماعية قبل أي شيء آخر. على الأرجح أدى فقدان الروابط العشائرية والقبلية القوية خلال عصر الفتوحات، وأخلاقيات الأداء الفردي للدين الإسلامي، وكذلك الحياة في المدن ذات النشاط الاجتماعي الكبير (انظر فقرتي: «الفرص» و«التمدن»)، أدى إلى وعي متعاظم بالفردانية. يمكن قراءة ذلك في أشياء عدة ليس آخرها تطور شعر الحب[3]، ويمكن قراءة ذلك أيضاً من السير الذاتية العديدة للعلماء والمثقفين، الذين لم يفهموا أنفسهم إطلاقاً كخدام متواضعين لله، بل أيضاً كذوات فردانية مناضلة ومعتزة بنفسها في الغالب طبعاً. وفيما يخص الشخصية الفردية يمكن أن نشير هنا إلى المتنبي (٣٠٣-٣٥٤هـ/ ٩١٥-٩٦٥م) الذي يمثل ودون شك نموذجها

---

(١) علامة النجمة هنا وضعها بوركهارت في كتابه وعلق عليها في الهامش بالنص الذي ينقله المؤلف هنا عند النجمة الثانية في الفقرة نفسها (المترجم).

(٢) انظر: (Jacob Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien)، ص ١٣٧.

(٣) قارن: (Bauer: Liebe und Liebesdichtung)، الفهارس ص ٥٤٦.

المثالي في كل الأزمان، والذي لا يزال يعتبره الكثيرون الشاعر العربي الأهم، وذلك بفضل أشعاره الفذة التي لا تنسى بسبب براعتها اللغوية، والتي تعد أعظم تمجيد لهذا المفهوم الفرداني. وقد جعل المتنبي من الفردانية موضوعاً أساسياً في أشعاره، ودائماً ما تظهر فيها بأشكال جديدة ومتنوعة، ليس فقط في قصائد الإطراء التي يمدح بها علية القوم، وإنما أيضاً في الأبيات التي يتحدث فيها عن نفسه. على سبيل المثال أحد هذه الأبيات يقول:

وما أنا منهُمُ بالعَيشِ فيهم
ولكن مَعدِنُ الذَهَبِ الرَغَامُ

في أورُبّا القرن العاشر الميلادي (باستثناء الأندلس) لا يمكن تصور قول بيت شعري يصف فيه الشاعر نفسه بأنه قطعة من الذهب بين أوغاش من البشر.

أيضاً يتجلى الظهور المبكر لوعي الذات في المجتمعات الإسلامية في أن الأفكار والتجارب الشخصية كانت ضمن مباذل الحياة اليومية التي تُسجل في اليوميات، وهو الأمر الذي لم يكن ليحدث في أورُبّا قبل القرن الخامس عشر الميلادي. ومع ذلك فإن مدونات الأشخاص غير المشهورين جداً، الذين يسجلون مباذل الحياة اليومية، لم تكن مهمة لمعاصريهم ولا للأجيال التالية مباشرة. لكن كون مثل هذه اليوميات تحتوي على وقائع عادية فأمر يجعلها ذات قيمة كبيرة لمؤرخي اليوم، ولكن هذا تحديداً هو ما أدى إلى أن عدداً قليلاً جداً من هذه النصوص هو الذي وصلنا، وأن معظمها بقي بخط صاحبه. ومن هذا القبيل مذكرات الفقيه والقاضي والمؤرخ أبو علي بن البناء البغدادي. ويبدو أن الرجل كان معروفاً لدرجة أنه بدا ضرورياً حفظ بضع صفحات من يومياته في مجلد يحوي مجموعة

مخطوطات[1]. وتعود تلك الملاحظات (العابرة في الغالب) إلى عامي ٤٦٠-٤٦١هـ/ ١٠٦٨-١٠٦٩م، وهي تحكي عن مرض معارفه وزملائه ووفاتهم، وعن الأحداث السياسية في بغداد، والتجارب السارة والمزعجة، والقضايا، والعواصف. وهو يلمز البعض ويشيد بآخرين، ولكنه يفاخر أيضاً بإنجازاته ويباهي بها. وعلاوة على ذلك فهو يحكي أحلامه ويفسرها، ويقتبس من أشعاره ويذكر الطرائف عن الآخرين، مثل «القصة الطريفة» التالية، وهي ليست بعجيبة ولا مفيدة:

«أخبرني آخر أنه كان في بعض طرقاته، فخرج عليه السبع؛ فجزع منه وألقى نفسه إلى الأرض؛ فاجتاز به ولم يمسَّه. فلما بعُد، نهض ودخل القرية؛ فرأوا انزعاجه، فقالوا «ما شأنك؟» فأخبرهم فقالوا: «هذا السبع نعرفه، يأكل الخنازير، ولا يمس بني آدم». قال: فقلت لهم: «فجعت لئلا يبدو له». ثم حمدت االله على ذلك».

لا ينصب تركيز ابن البناء على شؤون الدولة، ولا على وصف طريقه الروحي - كما هو الحال مع معظم اليوميات المبكرة - ولكنه يركز على وصف حياته اليومية بوصفه عالماً ورعاً متوسط الشهرة، ورغم ذلك يبدو معجباً بنفسه وشديد الثقة بعلمه[2].

---

(١) كان ضمن مجاميع المكتبة الظاهرية بدمشق (المترجم).

(٢) انظر: George Makdisi: Autograph Diary of an Eleventh-Century) Historian of Baghdad. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies)، سنة ١٩٥٦، العدد ١٨، ص ٢٤٦. وقارن في العربية الترجمة التي أصدرتها «مدارات» بعنوان «يوميات فقيه حنبلي من القرن الخامس الهجري» بعناية أحمد العدوي، القاهرة ٢٠١٩، ص ١٤٤ وما بعدها.

J

«اليهود» (Juden): عاش اليهود منذ العصور العتيقة في المجتمعات المسيحية والإسلامية. ولكن وعيهم ووضعهم الاجتماعي يختلف في كلا العالمين بأشكال متعددة. بداية كان اليهود المجموعة الوحيدة غير المسيحية التي تم التسامح معها في العالم المسيحي، في حين أن التعددية الدينية كانت هي الشيء الطبيعي في العالم الإسلامي وذلك حتى الماضي القريب. فاليهود والمسيحيون والصابئة (الذين يمارسون طقوساً نجمية وثنية) والزرادشتيون والهندوس وغيرهم، لم يتم فقط التسامح معهم، بل كانوا أغلبية في العديد من المناطق. وحتى بداية الحرب العالمية الأولى، كان أكثر من ربع سكان منطقة تركيا الحالية من غير المسلمين. لكن الإيديولوجية الغربية للقومية - وليس الإسلام - هي التي أدت إلى انخفاض هذه النسبة إلى أقل من ١٪ في وقتنا الحالي. كان وجود غير المسلمين في العالم الإسلامي أمراً طبيعياً، في حين أن غير المسيحيين في العالم المسيحي كان أمراً مقصوراً على اليهود فقط، وقد فُهم وجودهم على أنه تحد دائم.

تمثل الاختلاف الرئيسي الثاني في التعامل مع اليهود بين أُورُبّا المسيحية والعالم الإسلامي في حمايتهم القانونية. فمن خلال الاعتراف لغير المسلمين بأنهم من «أهل الذمة» كان لهم، رغم عدم مساواتهم للمسلمين، إمكانية المطالبة - حتى في أصعب الأوقات - بتحقيق الحد الأدنى من وضعهم التشريعي، والمطالبة بدرجة عالية من الاستقلال الذاتي، هذا بينما كان اليهود في أُورُبّا عرضة أكثر بكثير للتعسف. وتبعاً لذلك كانت الاضطهادات في العالم الإسلامي ظواهر استثنائية تماماً، أما في أُورُبّا فكان الوضع معكوساً تماماً؛

حيث كانت المذابح المنظمة لليهود أمراً ثابتاً ومتواصلاً[1]. أضف إلى ذلك أن العديد من القيود المفترضة أو الواقعية التي تنطوي عليها «وضعية الذمة» لم يتم تطبيقها أو لم تطبق إلا فيما ندر. وهكذا فإن جميع الجاليات اليهودية التي كانت موجودة وقت الاستيلاء الإسلامي على سوريا وفلسطين بقيت في أماكنها دون مضايقة أو إزعاج. وعندما أسس الحكام الجدد مدينة الرملة كمقر إداري لفلسطين، سرعان ما استقر اليهود أيضاً وبنوا كنيساً يهودياً. وحتى تدهور المدينة وانحدارها في القرن الحادي عشر الميلادي ظلت فيها مجموعة يهودية كبيرة ومزدهرة[2].

أما الفارق الثالث المهم فيتمثل أخيراً في أن اليهود في العالم الإسلامي لا يخضعون لأية قيود مهنية (باستثناء الجيش وأعلى مكاتب الدولة)، في حين أن وضعهم في أوروبّا يختلف أيضاً وبشدة من وقت لآخر ومن مكان لآخر. وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن اليهود الذين اعتنقوا الإسلام تمتعوا بجميع الفرص والامتيازات التي يتمتع بها المسلمون القدامى. فإنعدام الثقة التي كانوا يجابهون بها في أوروبّا في أغلب الأحيان كانت غريبة على العالم الإسلامي. وهنا يمكننا مرة أخرى ملاحظة أن التعامل مع تراث العصور العتيقة تم

---

(١) في السنوات الأخيرة أصبح موضوع وضع اليهود في العالم الإسلامي مثيراً للجدل وكثيراً ما نوقش بطريقة عاطفية وغير موضوعية. وفي هذا السياق يعطينا مارك كوهين Mark R. Cohen دراسة متوازنة تقوم على أساس تحليل المصادر في كتابه (Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter) أي «تحت الصليب والهلال، اليهود في العصور الوسطى»، ميونخ ٢٠٠٥.

(٢) قارن: (Ronnie Ellenblum: The Collapse of the Eastern Mediterranean)، ص ٢٢٣.

بطرق مختلفة جداً، وأن التراث المشترك وحده لا يبرر أبداً إنشاء حقبة تاريخية مشتركة.

K

«الفلوس النحاسية» (Kupfermünzen): هي «أموال صغار التجار والحرفيين وغيرهم من المشاركين في السوق الحضرية. [. . .] كلما زاد تقسيم العمل الذي ينظمه المجتمع زاد الطلب على العملات المعدنية، خاصة العملات الصغيرة (الفكة). ويمكن استخدام التمايز الخاص بالنظام النقدي، خاصة في اتجاه ما يسمى بالفكة، كمعيار لتقسيم العمل وبالتالي كمقياس لمستوى تطور المجتمعات الحضرية»[١]. منذ القرن الخامس الميلادي تناقصت الفلوس النحاسية في الإمبراطورية الرومانية الغربية بشكل مطرد، وتراجع تداول العملات المعدنية عموماً. وفيما بعد اختفت الفكة في الغرب تماماً. «نمط توفر أو نقص العملات النحاسية يتوافق بشكل وثيق مع صورة التنوع الاقتصادي المنخفض الذي توفره البيانات الأخرى»[٢]. فقط في سنة ١٤٧٢م تم سك الفلوس النحاسية مرة أخرى في كل من البندقية ونابولي[٣]. بالطبع كان الأمر مختلفاً تماماً في الشرق، فلم ينخفض تداول العملات المعدنية هناك، بل أن «الفلوس النحاسية الجديدة كانت تنتج هناك بكميات كبيرة. حتى في أحد المناطق الريفية الداخلية، مثل قرية «داحس» في شمال سوريا،

---

(١) انظر: (Stefan Heidemann: Die Renaissance der Städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien)، لايدن ٢٠٠٢، ص ٣٥٥ وما بعدها.

(٢) انظر: (Ward-Perkins: Der Untergang)، ص ١٢٢.

(٣) http://www.phil-gesch.uni-hamburg.de/edition/Numismatik/33Geschichte SpaetMA.html

كانت الفلوس النحاسية وقطع السيراميك عاليتا الجودة أمران شائعان طوال القرنين السابع والثامن الميلاديين - بينما في الوقت نفسه، في منطقتي بحر إيجه وغرب البحر المتوسط، وحتى في المدن التجارية الكبرى، كانت الفلوس النحاسية وقطع السيراميك عاليتا الجودة قد خرجتا بشكل أو آخر من مجال الاستخدام»[١].

وكان تصميم القطع النقدية يوضح حقيقة أن الخلافة هي التي ورثت الإمبراطوريتين القديمتين. اللوحة (رقم V)[٢] على سبيل المثال تبين أربعة أمثلة عادية على تنوع الفلوس النحاسية الأموية فيما بين فلسطين وبلاد فارس. وقد سميت العملة النحاسية في العربية باسمها الروماني «فولِس» (follis) فقيل بالعربية (فلس) والجمع (فلوس). العملة المعدنية (رقم ١) هي واحدة من العملات الأكثر تداولاً وشيوعاً حول سنة ٦٨٥م. فلس حمصي سك تبعاً لنموذج رومي بيزنطي (وزن: ٣,٧١ جم، قطر: ٢١ ملم، مَيْل[٣]: ٧ س). هذا النوع من العملات يوصف عادة بـ«الطراز العربي-البيزنطي». وجه العملة يُظهر تمثالاً نصفياً مع مقطع أمامي لوجه فوق رأسه قلنسوة يعلوها صليب، وفي يمينه «كرة أرضية يعلوها الصليب أيضاً». ربما نقل هذا النموذج عن عملات الإمبراطور كونستانس الثاني (حكم من ٦٤١ إلى ٦٦٨م). أما حرف الـ «m» على ظهر

---

(١) انظر: (Ward-Perkins: Der Untergang)، ص ١٣٣.

(٢) انظر ملحق الصور (المترجم).

(٣) كلمة (مَيْل) هي المقابل الذي ارتضيته لمصطلح (Stempelstellung) والذي يقصد به مقدار الإنزياح بين وجهي العملة أو مقدار انحراف نقش ظهر العملة بالنسبة لنقش وجهها. ويقاس مقدار هذا الميل عادة بحركة عقرب الساعات. فيقال مثلاً أن صورة الظهر منحرفة أو مائلة عن صورة الوجه بمقدار ساعة أو أكثر، و«الميل» هنا في هذ العملة المعدنية مقداره سبع ساعات (المترجم).

العملة، فهو رمز لرقم (٤٠) في اليونانية، وعلامة تمييز لطراز الفلس البيزنطي، وقد تم تقليده أيضاً رغم عدم أهميته هنا. وفوق هذا الحرف توجد نجمة بين حليتين دائريتين. أما النقوش على وجه العملة المعدنية وظهرها فتذكر مكان سكها، وتصادق عليها بكلمة «طيب» باللغتين اليونانية والعربية، وبصورة طبق الأصل: ففي وجه العملة نقرأ (KAAON) أي «طيب» باليونانية ثم مكان السك «بحمص» مكتوبة بالعربية. وعلى ظهر العملة نجد العكس: كلمة «طيب» بالعربية، ومكان السك (EMICHC) أي «حمص» باليونانية. وعلى يسار «m» نجد (EMI) مكتوبة من أعلى إلى أسفل، وكذلك (CHC) إلى يمين حرف «m»).

العملة (رقم ٢) هي فلس نحاسي من «الطراز العربي-الساساني» (٣,٧٨ جم، ١٩ / ٢١ ملم، ٤ س). والفلوس النحاسية من هذا الطراز أقل شهرة من مثيلتها من الطراز العربي-البيزنطي، ولكنها تحتوي أيضاً على مجموعة متنوعة من السمات المحلية. بالإضافة لسمات مختلطة لعناصر من كلا التقليدين، ومن الطراز التي ظهرت بعد الإصلاح النقدي (تعريب النقد). وجه العملة يُظهر تمثالاً نصفياً يميل برأسه إلى اليمين (نموذج خسرو الثاني) مع اللحية والتاج المجنح وشارات الكتف والحلقان. النقوش من الفارسية الوسطى (البهلوية) التي على اليسار هي (GDH) وهي تعني (ẖwarrah) أي «مجده». أما على اليمين فنقش (APZWT) وهي تعني (abzūd) أي «يزداد». والمعنى ككل: «ليزداد مجده». أما ما كتب على الهامش أو الإطار مما يوازي درجة المَيْل (٤ س) فممسوح لا يقرأ بعكس النص العربي «بسم الله». أما على ظهر العملة فيظهر هيكل النار. وعلى اليسار نجد سنة السك (HŠTŠST) وتعني (haštšast) أي (سنة

٦٨). وهي لا تعني السنة بالتقويم الهجري، لأن العملات الساسانية كانت تؤرخ تبعاً لسنة جلوس الملك الساساني. لذا فإن (سنة ٦٨) هنا هي السنة ٦٨ المتخيلة لاستمرار عهد يزدجرد، الذي مات منذ زمن طويل، وهذا العام يتوافق مع سنة ٦٩٩ م. أما حرفا (DA) على اليمين فهما اختصار لمكان السك، مدينة «درابجيرد» في مقاطعة فارس الإيرانية. وعلى الهامش نجد مرة أخرى النقش البهلوي (APZWT) وهي كما سبق تعني «يزداد». وبعد زخرفة القمر والنجم كتبت بالعربية كلمة (بركة)[1].

أما العملة (رقم ٣) فهي فلس (٣,٤٣ جم، ٢٠ / ٢٢ ملم، ٧ س) من فترة ما بعد الإصلاح النقدي الذي قام به عبدالملك بن مروان فيما بين (٧٧-٧٩هـ/ ٦٩٦-٦٩٨م) الذي سك للمرة الأولى عملات معدنية دون إيقونات. حيث تم استبدال الصور في العملات الساسانية والبيزنطية بآيات قرآنية. وأصبح هذا نموذجاً يحتذى للفلوس النحاسية التي لا يقدم الكثير منها سوى النص فقط. والعملة الموجودة هنا تقدم النص الإسلامي المعياري: فعلى الوجه نجد «لا إله إلا الله وحده»، وعلى الظهر نجد «محمد رسول الله».

العملة (رقم ٤) هي فلس طبري (٣,٤١ جم، ١٨٠ ملم، ١ س) من سنة ١١٦هـ / ٧٣٤م تقريباً[2]. آنذاك كانت الفلوس النحاسية تسك محلياً، بشكل أقل تنظيماً من العملات الذهبية والفضية. لذلك

---

(١) قارن: (Rika Gyselen: Arab-Sasanian Copper Coinage)، فيينا ٢٠٠٩ (عملتنا من طراز 10b ص ١٢٧ وما بعدها)؛ وقارن أيضاً: (Heinz Gaube: Arabosasanidische Numismatik)، براونشفايج ١٩٧٣.

(٢) قارن: (Lutz Ilisch: Sylloge Numorum Arabicorum Tübingen. Palästina IVa Bilād aš-Šām I)، توبنجن ١٩٩٣، رقم ٣٣٩-٣٤٤.

حتى بعد الإصلاح النقدي الذي قام به عبدالملك بن مروان، كان يوجد تنوعاً كبيراً لطرز العملات المحلية التي كانت كثيراً ما تشير لموقع سكها بالصور والنص أو بالنص وحده. وهذه العملة هنا تحتوي في واجهتها وباختصار النص المعتاد للعملات الأموية ذهبية كانت أو فضية. ففي المنتصف نجد: «الله أحد. الله الصمد» (سورة الإخلاص، ١-٢)، وفي الهامش (بشكل غير واضح): «لا إله إلا الله لا شريك له». وعلى الظهر في المنتصف كتب مرة أخرى: «محمد رسول الله». وإلى جانب ذلك توجد نخلة. وعلى الهامش نقش (بشكل غير واضح): «بسم الله ضرب هذا الفلس بطبرية».

هذه الأمثلة الأربعة ترينا بوضوح كيف أن الإصلاح النقدي الأموي، الذي تم فيه استبدال العملات المعدنية التي تحوي صوراً بأخرى دون شخوص مصورة، قد خلق نوعاً موحداً وغنياً من العملات المعدنية. وهذا لا يمثل قطيعة مع التقليدين البيزنطي والساساني، وإنما إيجاد طريقة لدمج التقليدين معاً، وبالتالي الاستمرار دون انقطاع[1].

L

«شعر الحب» (Liebesdichtung): «في أواخر الإمبراطورية الرومانية صمت «شعر الحب» في اللاتينية، واستمر في صمته حتى القرن العاشر الميلادي». وفي فرنسا، تقريباً في عام ١١٠٠م، ازدهر هذا الشعر فجأة «سواء في الشكل الشعري اللاتيني الوسيط، أو في ذلك النوع الشعري الجديد «شعر الترابادور البروفنسالي» (بداية من

(١) قارن: Heidemann: The Evolving Representation of the Early Islamic) (Empire، في: (The Qur'ān in Context)، ص ١٤٩-١٩٥.

وبليام التاسع[1]) أو في شعر التروفور الفرنسي الشمالي الذي ظهر فيما بعد»[2]. وقد أمكن التدليل على أن شعر الترابادور نشأ تحت التأثير العربي[3].

أما شعر الحب العربي فقد نشأ في فترة ما قبل الإسلام ثم تطور بسرعة كبيرة بعد قيام الدولة الأموية، بحيث تمكن في منتصف القرن الثامن الميلادي من تجاوز التطور والتعقيد النفسي لشعر الحب في العصور العتيقة. وبينما تتخذ قصائد ما قبل الإسلام من الاسترجاع الحزين لعلاقات الحب السابقة موضوعاً لها، نجد أن شعر الحب الأموي، في الوسط الحضري للحجاز، يتناول للمرة الأولى الجانب الممتع للحب، أي مغازلاته ومغامراته. وكان عمر بن أبي ربيعة الذي ولد في مكة (سنة ٢٣هـ/ ٦٤٤م) وتوفي في المدينة (سنة ٩٣هـ/ ٧١٢م أو ١٠٣هـ/ ٧٢١م) أهم ممثلي تلك المدرسة الجديدة. إلى جانب ذلك يوجد اتجاه آخر، متأثر وبشدة بالبيئة البدوية، وهو اتجاه الشعراء العذريين الذي يركز كما كان من قبل على علاقات الحب الممنوعة. وهنا تجد قصص الحب من قبيل «ليلى والمجنون» نقطة انطلاقها. ومن المثير للاهتمام أن عائلات العشاق كانت هي التي تقف دائماً في طريق سعادة المحبين. وهكذا نجد أننا لدينا هنا، في

---

(١) ويليام التاسع Wilhelm IX (١٠٧١-١١٢٧) حاكم دوقية آكيتاين (جنوب فرنسا حالياً)، وهو يلُقب أيضا بـ«التروبادور الأول» بسبب المقطوعات الشعرية التي كتبها، والتي ربما كانت أول ما كتب هناك من هذا اللون الغنائي (المترجم).

(٢) انـــــظـــــر: (Dinzelbacher (Hg.): Sachwörterbuch der Mediävistik)، ص ٤٨٢، (تم إكمال المختصرات).

(٣) قارن: (Gregor Schoeler: Muwassah und Zagal, In: Wolfhart Heinrichs (Hg.): Neues Handbuch der Literaturwissenschaft)، فيسبادن ١٩٩٠، ص ٤٤٠-٤٦٤.

القرن السابع الميلادي ظروفاً «قروسطية» إن جاز التعبير، وذلك قبل وقت طويل من ظهور قصيدة الحب «القروسطية» في أوربًا. وكما أبان نيكلاس لومان (Niklas Luhmann) في مقالته «الحب كشغف» (Liebe als Passion) أن عدم الوصول للمحبوب كان مضموناً في العصور الوسطى من خلال اختلاف الأوضاع الاجتماعية، وأن هذا الوضع لم يتغير - كما يقول لومان - إلا في القرن السابع عشر: «فعدم إمكانية الوصول للمرأة المعشوقة أصبح قراراً في يد المرأة نفسها»[(١)].

إذا كان لومان محقاً فإن عقلية مشابهة تم الوصول إليها في مدن العصر العباسي في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، وهو عصر كان يشتكي فيه شعراء مثل أبي نواس وأبي تمام من أن النساء المحبوبات والغلمان المحبوبين وببساطة لا يريدون الدخول في علاقة حب دون أن يكون لذلك أسباب ظاهرة. كمثال للمئات من أبيات أبي تمام الشعرية، التي نظمها مراراً، والتي تعد نموذجية من نواح عدة. فالمحبوب ليس جميلاً فحسب، بل يمتلك أيضاً قيماً داخلية مثل اللياقة والشخصية والأخلاق الحسنة. الشيء الوحيد المؤسف هو أنها ترفض علاقة حب دون أسباب واضحة يمكن تبينها، فهي ببساطة لا تريد ذلك. وهي بذلك تسرق من الحبيب حياته وترسله إلى حيث يلقى العشاق «مصارعهم»:

لَكَ عِلْمٌ بِعَبْرَتِي واشتِياقِي
والذي بي مِنْ لَوْعةٍ واحتراقِ

---

(١) انظر: Niklas Luhmann: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität)، فرانكفورت/ماين ١٩٩٤، ص ٥٩.

ولكَ الظرفُ والملاحةُ والحسـ
ـنُ وَطِيبُ الأرْدانِ والأخلاقِ
وقَبيحٌ بأن تُعرِّضَ جِسْمي
ما أرى من مصارعِ العشاقِ
فعلامَ الصُّدودُ في غيرِ جُرْمٍ؟
والصُّدودُ الفِراقُ قبلَ الفِراقِ[1]

وسريعاً أصبح شعر الغزل النوع الأدبي الأكثر شعبية من بين كل أنواع الشعر العربي، ومنه انتقل إلى الفارسية والتركية والعبرية والأردية، وأخيراً استطاع، بوصفه غزلاً، أن يؤثر حتى على الأدب الألماني نفسه. ومن ثم أصبح أحد أكبر النماذج الناجحة في الأدب العالمي[2]. والغزل لا يمثل استمراراً لشعر الحب في العصور العتيقة. إذ ليس هناك استمرارية أدبية، لكن يمكن الحديث عن استمرارية للعقلية التي تمكنت من التفوق على سنوات معاداة شعر الحب في مسيحية العصور العتيقة المتأخرة.

M

«الطب» (Medizin): أصدر كل من بيتر دانزلباخر (Peter Dinzelbacher) وفيرنر هاينز (Werner Heinz) حكماً قاسياً للغاية على «الطب» في العصور العتيقة المتأخرة حينما قالا: «تقديم

(١) أبو تمام: ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي. تحقيق محمد عبده عزام، ٤ مج، القاهرة ١٩٥٧ - ١٩٦٥، ٤ / ٢٤١ (رقم ٢٩١). وقارن أيضاً: (Bauer: Liebe und Liebesdichtung).

(٢) قارن: Thomas Bauer, Angelika Neuwirth (Hg.): Ghazal as World Literature I: Transformations of a Literary Genre)، بيروت ٢٠٠٥.
وحول الغزل العربي قارن: (Bauer: Liebe und Liebesdichtung).

الاهتمام بخلاص الروح الإنسانية جلب معه إهمالاً للمعاناة الجسدية. ومن ثَّم لم يكن للطب أن يتطور. [. . .] التمائم بدلاً من الأدوية، والشياطين بدلاً من التطهير، والسحر بدلاً من الطب - لقد وجهت هذه الطريقة في التفكير طعنة قاتلة إلى بقايا الطب اليوناني-الروماني في العديد من الأماكن»[١]. ولذا فهذا الطب مدين ببقائه بصفة خاصة للأطباء الناطقين بالآرامية، لأنهم مكنوا لاستمرارية الطب القديم في العالم الإسلامي دون انقطاع[٢].

كان للخلفاء الأمويين أطباء سريان خاصين، وكانوا - كما قيل - لا يهتمون فقط بصحة الخلفاء، ولكن أيضاً بالتخلص - وإن بصورة خفية - من أعدائهم[٣]. أول طبيب يتم تحديده عن قرب كان يهودي فارسي من البصرة يُسمى «ماسرجويه». وقد بذل جهداً في العصر الأموي كي ينقل إلى العربية - عن ترجمة سريانية - دليلاً طبياً[٤] كتبه باليونانية راهب سكندري من القرن السابع يدعى أهرن[٥]. فطب العصور العتيقة تم حفظه خلال العصور العتيقة المتأخرة بصفة خاصة

---

(١) انظر: (Dinzelbacher/Heinz: Europa in der Spätantilee)، ص ٧٠.

(٢) المصادر اليونانية والسريانية والفارسية والهندية وكذلك المؤلفات العربية المبكرة موجودة في المجلد الثالث من «تاريخ التراث العربي» (GAS). ويوجد موجز جيد تقدمه (Savage-Smith) في كتابها (Medicine in Medieval Islam).

(٣) قارن: تاريخ التراث العربي (GAS)، ٣/ ٥.

(٤) هذا الدليل أو المعجم يسمى «كناش أهرن بن أعين». وأهرن هنا طبيب وفيلسوف مصري سكندري عاش في القرن الخامس الميلادي وألف كتبه باليونانية. ويبدو أن دليله الطبي هذا كان مشهوراً في عصره، ففي القرن السادس ترجمه (غوسيوس السرياني) من اليونانية إلى السريانية. وعن هذه الترجمة السريانية كانت ترجمة ماسرجويه العربية (المترجم).

(٥) قارن: تاريخ التراث العربي (GAS)، ٣/ ١٦٦-١٦٨، ٢٠٦-٢٠٧. وكذلك كتاب (Savage-Smith: Medicine in Medieval Islam)، ص ١٤٠.

في مدارس الإسكندرية وجُندشابور (تكتب على العملات العربية: جنديسابور). ومن هذه الأخيرة برزت أسرة آل بختيوشع، وقد عمل أعضاؤها منذ منتصف القرن الثامن الميلادي ولمدة ثمانية أجيال كأطباء ومستشارين للخلفاء في بغداد[١]. كان معظم الأطباء البارزين في الفترة العباسية المبكرة، وليس فقط آل بختيوشع، مسيحيين تابعين للكنيسة الفارسية أي كانوا «نساطرة» (ولكنه ليس وصفاً على الحقيقة)[٢]. وبعد أن نقلت الخلافة عاصمتها إلى بغداد، في إقليم الإمبراطورية الفارسية الغابرة، تُرجم بفضلهم إلى العربية كل ما هو مهم من الكتابات الطبية اليونانية، حتى تلك التي لم تعد تجد اهتماماً في الإمبراطورية الرومانية الشرقية[٣]. وكان من بين ما ترجم: كتاب «الأدوية المفردة» (Materia medica) لدِيُسقُورِيدُس (Dioscurides) الذي توفي حول سنة ٩٠ م[٤]، ومقالات روفُس الإفسُسي (Rufus von Ephesus) من القرن الثاني للميلاد[٥]، وموسوعة باولوس

(١) قارن: (Savage-Smith: Medicine in Medieval Islam)، ص ١٤٣.

(٢) ربما يقصد هنا أن هذه الكنيسة الشرقية لم تكن تبع نسطور (٣٨٦-٤٥١م) وإنما فقط اتفقت معه في رفض مجمع إفسس (سنة ٤٣١ م) وقد أدى هذا لوصفها - ظلماً - بأنها كنيسة نسطورية وهذا غير دقيق لأن نسطور نفسه لم يكن من آباء تلك الكنيسة (المترجم).

(٣) قارن: (Savage-Smith: Medicine in Medieval Islam)، ص ١٤٤.

(٤) كان طبيباً من شمال الشام، عمل في الجيش الروماني أيام نيرون، واستفاد من عمله هذا في تأليف كتابه الضخم الذي يعد أول وصف يصلنا للأعشاب والنباتات الطبية. وقد ترجمه إلى العربية إصطفن بن بَسيل أيام المتوكل العباسي (ت. سنة ٢٤٧ هـ) وقام حنين بن إسحاق بمراجعته وتصحيحه. والكتاب يعرف في المصادر العربية بأسماء أخرى عديدة منها «المقالات الخمس» أو «الحشائش» كما في «الفهرست» للنديم (طبعة أيمن فؤاد سيد، لندن ٢٠٠٩، ٢/ ٢٨٦) (المترجم).

(٥) راجع محمد بن إسحاق النديم: السابق، ٢/ ٢٨١ وما بعدها (المترجم).

الأجيني (Paulas von Aegina) الذي عاش في الإسكندرية حتى أدرك العصر الإسلامي[١]، وترجمت بصفة خاصة مجموعة مؤلفات جالينوس (١٢٩-٢١٦ م) وهي ضخمة. وتُظهر اللوحة السادسة (VI)[٢] صفحة من مخطوطة كتاب دِيُسقُورِيدُس الموجودة في ليدن، والتي أُنجزت في سمرقند سنة ٤٧٥هـ/ ١٠٨٣م، عن مخطوطة أسبق أُنجزت في سنة ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م من قِبل أبي عبدالله الناتلي، الذي كان مدرساً لابن سينا[٣]. أما النباتات الطبية المصوّرة هنا، ففي الأعلى «الشبت» وهو باليونانية (Anethon) ومنه (Anethum graveolens)، وفي الأسفل «الكمون» وهو باليونانية (Kyminon) ومنه (Cuminum cyminum).

يوجد مؤلف نسطوري آخر يعود أصله لجنديسابور هو يوحنا بن ماسويه (ح. ١٦٠-٢٤٣ هـ/ ٧٧٦-٨٥٧م)، وهو مؤلف العديد من المقالات بما في ذلك عمله الموجز بعنوان: «محنة الطبيب». وحتى في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي طلب المحتسب المصري ابن بسام بضرورة اختبار كفاءة جميع الأطباء في ضوء هذا الكتاب، وضرورة تأديتهم لقسم أبقراط. أي لا ينبغي عليهم أن يقسموا على القرآن ولا على الكتاب المقدس، وإنما تأدية قسم يعود لطبيب يوناني «وثني» مات سنة ٣٧٠ ق.م. تقريباً[٤].

---

(١) وفي «الفهرست»: «فولُس الأجانيطي ويُعرف بالقوابلي» (٢/ ٢٨٥) ويقال أن سبب اللقب الأخير أنه كان بارعاً في أمراض النساء (المترجم).

(٢) انظر ملحق الصور (المترجم).

(٣) انظر: (Leiden, Bib. Rijksuniv. MS Or. 289, Folio 124r)، وحول هذه المخطوطة راجع: (Mahmoud M. Sadek: The Arabic Mareria Medica of Dioscurides)، كيبك ١٩٨٣.

(٤) قارن: (Bauer: Kultur der Ambiguität)، ص ١٩٧ وما بعدها (الترجمة: «ثقافة الإلتباس»، ص ٢٢٣ وما بعدها.

ابن ماسويه لم يعمل بالدرجة الأولى كمترجم (هذا إن وجد)، ولكنه كتب أيضاً مؤلفاته الخاصة. فبالإضافة إلى المصادر اليونانية والفارسية والهندية، حازت الأبحاث الخاصة مساحة مهمة ومتزايدة باستمرار. ولذا يمكن القول أن الطب العربي الذي عرفته أوروبّا، منذ القرن الثاني عشر الميلادي، من أعمال أبي بكر الرازي "Rhazes" (ح. ٢٥١-٣١٣هـ/ ح. ٨٦٥-٩٢٥م)، ومن كتاب «القانون» لابن سينا "Avicenna" (ت. ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م) ومن آخرين كُثر، لم يكن هو الطب الذي أخذوه عن العصور العتيقة، ولكنه كان قد نما وتطور لآفاق بعيدة.

N

«العلوم الطبيعية» (Naturwissenschaften): لقرون عديدة لم يعد أحد يتعاطى العلوم الطبيعية في مناطق الإمبراطورية الرومانية الغربية. ففي أواخر العصور العتيقة، وفقًا لكل من دانزلباخر وهاينز، «منع الخوف من الاتهام بالهرطقة الدينية كل المحاولات البديلة للتفكير، وقد استمر ذلك في العصور الوسطى المبكرة، حتى فُتحت للناس طُرق جديدة بفضل أشياء عدة من أهمها تفسير فلسفة اليونان وعلومها الطبيعية من خلال الرواية العربية، ومن ثَم تضاعفت طوائف الهراطقة. وفي الوقت نفسه ازدادت، في العصور العتيقة المتأخرة وما بعدها، وباستمرار المحاولات السحرية والدينية، لحل المشاكل العملية [...] أما المعرفة بأساليب الحل العقلاني العلمي فضاعت وإن بشكل جزئي»[1].

---

(١) انظر: (Dinzelbacher/Heinz: Europa in der Spätantike)، ص ٨٨.

ومع ذلك، ينبغي أن نحذر وصف تاريخ العلوم الطبيعية في غرب أوروبّا ووسطها من القرن السادس إلى القرن الحادي عشر الميلادي على أنه مجرد تدهور وإنحدار. ففي جميع المناطق التي كانت اللاتينية هي لغة التعليم الوحيدة فيها، لم يكن هناك - قبل القرن السادس - الكثير مما كان يمكن أن ينحدر ويتدهور. ففي هذه المناطق كان الاهتمام بالعلوم الطبيعية في جميع العصور العتيقة منخفضاً جداً، ولهذا السبب تم إنتاج القليل من الأعمال (الموسوعات وقصائد الشعر التعليمي) باللغة اللاتينية. آنذاك لم يهتدِ المرء إلى فكرة ترجمة النصوص اليونانية إلى اللاتينية. وهكذا تمت ترجمة عدد قليل من كتابات أرسطو قبل القرن الثاني عشر، معظمها من قبل بوئثيوس (Boethius) الذي أعدم حوالي سنة ٥٢٦ م[١]. في هذه الأمور اعتمد الرومان كلياً على معلميهم اليونانيين، وعندما توقف هؤلاء عن المجيء اختفت علومهم أيضاً، ولم تكن تلك العلوم قد وصلت أصلاً إلى العديد من مناطق الإمبراطورية الرومانية الغربية[٢].

ومن هنا كان العلماء الناطقون بالعربية هم الأمناء حقاً على العلوم اليونانية في العصور العتيقة؛ حيث كانوا أفضل بمراحل من نظرائهم في الغرب. وفي العالم الإسلامي لم يكن هناك موقف عدائي دائم من علماء الدين تجاه العلوم الطبيعية، الأمر الذي مكّن من مواصلة تطوير المعرفة اليونانية وكذلك - ولا ينبغي أن ننسى هذا

---

(١) آنيسيوس بوئثيوس Anicius Boethius (٤٨٠-٥٢٦م) فيلسوف وسياسي روماني من أشهر مؤلفاته «عزاء الفلسفة» الذي كتبه على الأرجح أثناء وجوده في السجن انتظارا لتنفيذ حكم الإعدام بعد أن اتهمه الحاكم كبريانوس بالخيانة والمشاركة في الإعداد للانقلاب عليه (المترجم).

(٢) قارن: (Lindberg/Shank: Medieval Science)، ص ١٩-٢١.

- المعارف الفارسية والهندية. مما يعني أن هذه العلوم المنقولة باليونانية والفارسية الوسطى تمت العناية بها وبتطويرها في شرق البحر المتوسط وجنوب غرب أسيا. وفي القرنين السادس والسابع الميلاديين كتب المسيحيون بالسريانية-الآرامية أبحاثاً عن المنطق الأرسطي، وعلم الفلك البطليموسي، وعلم الكونيات (الكوزمولوجيا)، وكذلك عن طب العصور العتيقة. وقد اهتم علماء الفرس أيضاً بالرياضيات وعلم الفلك في كل من اليونان والهند[1].

وبداية تُرجمت إلى العربية الأعمال التي تشي بفوائدها العملية، وذلك قبل بداية موجة الترجمة الكبرى في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي[2]. وعن حق أكد جوتهارد شتروماير (Gotthard Strohmaier) على أنه من الخطأ الحديث هنا عن مجرد «تلقي» أو «استقبال» العصور العتيقة من قِبل العرب، فالمرء لا يستعير إلا ما هو غريب عنه: «فلم يكن الأمر يتعلق بمجرد تلقي علوماً أجنبية، بل بدوام توطينها وتجذيرها حتى تتمكن من مواصلة الحياة والتطور»[3]. وسرعان ما اكتسب هذا التوطين والبقاء ديناميكية إبان الخلافة العباسية وبشكل لا يوجد له مثيل تاريخي: فلم يحدث من قبل أن قام المرء بمثل هذا النقل الممنهج والكامل للتراث العلمي والفلسفي

---

(١) قارن: (Rageb: Islamic Culture and the Natural Sciences)، ص ٣٥. وقارن كذلك: (Endress: Die wissenschaftliche Literatur)، ص ٤٠٢-٤١٦.

(٢) قارن: (Endress: Die wissenschaftliche Literatur)، ص ٤١٨-٤٢٠.

(٣) انظر: (Gotthard Strohmaier: Hellas im Islam. Interdisziplinäre Studien zu Ikonographie, Wissenschaft und Religionsgeschichte)، فيسبادن ٢٠٠٣، ص ٥. وقارن أيضاً: (Franz Rosenthal: Das Fortleben der Antike im Islam)، شتوتجارت - زيورخ ١٩٦٥.

المتاح لثقافة ما من لغة أجنبية إلى لغته الخاصة كما كان الحال في العالم العربي مع ترجمة التراث اليوناني إلى اللغة العربية فيما بين القرنين الثامن والحادي عشر الميلاديين[1].

وفي القرن الحادي عشر اكتملت الدائرة، ووصلت هذه المعرفة في شكل متطور جداً إلى العالم اللاتيني. آنذاك كان متاحاً أيضاً العديد من النصوص اليونانية. لذا كان على المرء أن يقرر ما إذا كان سيأخذ علوم «القدماء» من النصوص الأصلية خاصة أم ينبغي عليه الإعتماد على المصادر العربية التي استكملت تلك العلوم وصقلتها وواصلت تطويرها. في معظم الحالات، تم اتخاذ القرار لصالح النصوص العربية[2].

O

«الحكم الإلهي» (Ordal): أحياناً يقدم موضوع الحكم الإلهي[3] كمثال على ابتكار الغرب، وذلك لأنه أمر يميز عملية تحول العصور العتيقة المتأخرة، سواء من خلال نهاية تقاليد قديمة أو ظهور تقاليد جديدة. كلا السببين أديا إلى أنه لم ينشأ في الشرق أي شيء يمكن تسميته وبشكل عقلاني «عصور وسطى».

---

(١) قارن: (Rageb: Islamic Culture and the Natural Sciences)، ص ٣٤.

(٢) قارن: (Charles Burnett: Translation and Transmission of Greek and Islamic Science to Latin Christendom. In: Lindberg/Shank: Medieval Science)، ص ٣٤١-٣٦٤ وهنا ص ٣٤٧-٣٤٩.

(٣) كلمة (Ordal) من اللاتينية (ordalium) تعني - في قوانين أورُبّا القروسطية - حكم الإله أو الحكم الإلهي، وهو قرار قضائي يستنتج من علامة خارقة للطبيعة في نزاع قانوني ما. بمعنى أن الإله يتدخل في العملية القانونية من أجل ضمان انتصار العدالة (المترجم).

ويعد موضوع «الحكم الإلهي» مثالاً واضحاً على الفجوة المتزايدة آنذاك باستمرار بين الشرق والغرب. فبينما تطور التشريع في دولة الخلافة تدريجياً، ومَثَّل من نواح عدة استمرارية للقانون الروماني؛ حيث كانت القضايا تسير وفقاً لإجراءات تقاضي رشيدة قائمة على نصوص مكتوبة ومعروفة للعموم، ولا يوجد فيها بأي شكل ما يجعل المرء يتوقع أي تدخل إلهي، ساد في الغرب الظن بأن «حكم الإله» يمكن أن يأتي كدليل في شكل اختبار بالنار أو بالماء أو من خلال الإمساك بمرجل ساخن[1]. وفقط في القرن الثاني عشر الميلادي أثيرت الشكوك حول جدوى مثل هذه الإجراءات، وإبان القرن الثالث عشر تم وبشكل حاسم إلغاء اختبارات الحكم الإلهي في أوروبا[2].

---

(١) يشير المؤلف هنا إلى ثلاثة اختبارات كانت تستخدم في القضاء الأوروبي القروسطي. في «اختبار النار» كان على المتهم إما أن يدخل يده في نار موقدة أو يمسك قطعة من الحديد المحمي أو يسير على الجمر حافياً عدة خطوات. وبعدها يُترك لثلاثة أيام فإذا طابت جروحه يعتبرون ذلك تدخل إلهي لصالحه، ومن ثم فهو بريء من التهمة التي يحاكم بها. أما «اختبار الماء» فكان نوعين: «اختبار الماء البارد» وفيه يأتون بالمتهم ويربطونه في صليب ويدلونه في مياه باردة (بحيرة أو نهر)، وإبان ذلك يتلون صلاة كنسية تدعو لعدم ابتلاع الماء للمتهم إذا كان خيراً. فإذا حدث فهذا تدخل إلهي لصالح المتهم فتتم تبرئته أيضاً. أما «اختبار الماء المغلي» فكانوا يضعون فيه حجراً أو قطعة معدنية وعلى المتهم أن يشمر ذراعه ويأتي به أو بها، ثم يترك عدة أيام يؤتى به بعدها أمام القاضي الذي يعاين ذراعه فإذا كان قد شفي فهذا تدخل إلهي لصالحه فتتم تبرئته. أما إذا لم يشف فقد ثبتت عليه التهمة التي يحاكم بها. ويشبه هذا «اختبار القدر المغلي» حيث يجعلون المتهم يمسك قدرا به ماء مغلي بيديه العاريتين والبقية تشبه ما سبق. فالتدخل الإلهي هنا شيء غامض معجز وهو كما سبق يمثل لديهم دليل على تدخل الإله لتبرئة المتهم (المترجم).

(٢) قارن: Peter Dinzelbacher: Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess)، إيسن ٢٠٠٦.

P

«الورق» (Papier): يعد الورق ابتكاراً شرقياً أدى - هناك في الشرق - إلى ثورة إعلامية كان لها نتائج أكثر عمقاً من الطباعة. هذه الثورة جعلت العالم الإسلامي «غير قروسطي» بشكل تام ونهائي. ففي نهاية القرن الثامن الميلادي انتشر الورق، الذي يعد اختراعاً صينياً، على نطاق واسع في العالم الإسلامي. «هناك ثلاثة عوامل أدت منذ بداية القرن التاسع الميلادي إلى «انفجار حقيقي في إنتاج الكتب»: فبالإضافة إلى الاستخدام المستمر للورق، طُورت أنواع جديدة أكثر وضوحاً من الخطوط، وبدأ المرء استخدام حبر الكربون أيضاً.

وقد أدت هذه العوامل الثلاثة إلى أن أصبحت الكلمة المكتوبة متاحة وبأشكال متنوعة لجمهور عريض من القراء»[1]. وسرعان ما نشأت «سوق مزدهرة للكتب» انتجت بدورها أشكالاً جديدة من النصوص. نعم كانت المعاجم في شكل قوائم للمفردات قد وجدت من قبل، ولكن مؤلفو هذا القرن ابتكروا على سبيل المثال «العمل المرجعي» بوصفه كتاباً لا تقرأه من البداية للنهاية، لكنه يوضع على الرف ويستشار بشكل انتقائي حسب الحاجة. اللوحة السابعة (VII)[2] تُظهر واحدة من أقدم المخطوطات الورقية الباقية؛ صفحة كُتبت سنة ٢٥٢هـ/ ٨٦٦م من كتاب «غريب الحديث» لأبي عبيد[3].

---

(١) انظر: Carla Meyer, Rebecca Sauer: Papier. In: Meier u. a.: Materiale) (Textkulturen)، ص ٣٥٨.

(٢) انظر ملحق الصور (المترجم).

(٣) يقصد أبو عبيد القاسم بن سلاّم الهروي (١٥٧ -٢٢٤هـ) له عدة أعمال تعد من أمهات الكتب منها كتابه «غريب الحديث» وهذه الصفحة من أقدم مخطوطاته الورقية التي وصلتنا (المترجم).

وكان هناك بصفة خاصة تَفجُّر للكتابات الدينية والدنيوية، مما جعل الثقافة الإسلامية ثقافة الكتاب بامتياز. أما في الغرب فبقي الرق أهم حوامل الكتابة حتى القرن الثالث عشر الميلادي، ونادراً ما استخدم ورق البردي، وكذلك لم توجد سوق للكتاب تستأهل المقارنة نوعاً ما قبل نهاية القرن الثالث عشر الميلادي.

Q

«مصادر» (Quellen): منذ وقت مبكر تدفقت مصادر تاريخ العالم الإسلامي وبوفرة. بداية كانت الرواية الدينية في شكل الحديث محور الاهتمام ومركزه، ولكن سرعان ما تضاعفت مقاصد المؤرخين وتنوعت كتاباتهم. كُتاب مثل هشام بن الكلبي (ت. ٢٠٤هـ/ ٨١٩م) درسوا تاريخ ما قبل الإسلام وثقافته في شبه الجزيرة العربية. وأبو حنيفة الدينوري (ت. ٢٨٢هـ/ ٨٩٥م) الذي ألف تاريخاً شهيراً للنخبة الإدارية ذات الأصول الفارسية، وفيه يأتي الإسلام بعد سقوط الإمبراطورية الساسانية[١].

أما التاريخ العالمي ذو الاتجاه الخلاصي فيمثله تاريخ الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ/ ٨٣٩-٩٢٣م)، الذي تقع ترجمته الإنجليزية في أربعين مجلداً[٢]. وبعد ذلك بقليل قدم المسعودي (٢٨٣-٣٤٥هـ/ ٨٩٦-٩٥٦م) مزيجاً من الأعمال الجغرافية والأعمال التاريخية، التي لم يسجل فيها فقط قوائم أباطرة بيزنطة، ولكن سجل أيضاً قوائم الملوك الفرانكيين. هذه ليست سوى بعض الإنجازات القليلة للتأريخ

---

(١) يقصد هنا «كتاب الأخبار الطوال» وقد حُقق وطبع عدة مرات (المترجم).

(٢) The History of al-Tabari, An Annotated Translation. 40 Bde. Albany 1985- 2007.

العربي المبكر، والذي كان يقف على قمة فن كتابة التاريخ في العصور العتيقة. ولم يكن في أُورُبّا المعاصرة شيئاً مماثلًا يمكن مقارنته بذلك[1].

R

«الدين» (Religion): سبق وأن تناولنا موضوع الدين، ولكن نظراً لأهميته المركزية سنتناوله هنا مرة أخرى. وبداية تجدر الإشارة إلى أن مصطلحاً مثل «العصور الوسطى الإسلامية» هو مصطلح مضلل لأنه يوحي بتوجه ديني قوي للمجتمعات التي يصفها. وعلى العكس مما يهدف إليه هذا التحامل فإن الدين لم يكن يهيمن على جميع مجالات الحياة في المجتمعات ذات الصبغة المسلمة. بل اهتم المرء إلى جانب العلوم الإسلامية بغير الإسلامية أيضاً، وثَمَّنَ التراث الثقافي لفترة الوثنية العربية وحفظه. وفضلاً عن ذلك كان هناك أدب دنيوي (هكذا كان الشعر، أي أن أحد أهم الخطابات الاجتماعية كان دنيوياً في معظمه). وبجانب النخبة الدينية وجدت نخبة متعلمة كان نموذجها الفعلي موجهاً وبشكل أساسي إلى هذا الأدب الدنيوي.

ولكن تميز العالم الإسلامي عن أُورُبّا لا يعود فقط إلى وجود دائرة علمانية مهمة، وإنما أيضاً إلى حقيقة أن وجود الديانات الأخرى كان أمراً طبيعياً، كما سبق وذكرنا تحت مدخل «اليهود». وهذا بالطبع يختلف عما حدث خلال تنصير الإمبراطورية الرومانية، ففي البداية تم اضطهاد المسيحيين، ولاحقاً – أي بعد التنصير – تم

(١) قارن: (Chase F. Robinson: Islamic Historiography)، كمبردج ٢٠٠٣.

استهداف الأديان غير المسيحية، بالعنف غالباً، حتى رُدت على أعقابها. وقد تبين أن توغل الإسلام في المجتمعات الدينية الموجودة بالفعل قليل التبعات جداً؛ فالمعابد اليهودية لم تُدمر بل بُنيت معابد جديد، كما حدث أثناء بناء مدينة الرملة الإسلامية على سبيل المثال. الأمر نفسه ينطبق على مسيحييّ سوريا. «فقد تم بناء كنائس في اللحظة نفسها التي كانت فيها الجيوش الإسلامية تمر عبر المنطقة باتجاه دمشق، وكل هذه الكنائس لا تظهر أي دليل على أنها عانت من أي ضرر ملموس أو تم تدميرها»[1]. أيضاً في إيران ظلت الزرادشتية ولفترة طويلة دين الأغلبية. أما لماذا تغير هذا ومتى فأمر ما زال محل اعتراضات أيديولوجية مشوهة وعنيفة. وعلى العموم فإن البحث الموضوعي الهادف - لاسيما المؤسس أثرياً - ما زال قيد التمني.

S

«النشاط الجنسي» (Sexualität): سبق أن تناولنا النشاط الجنسي في مدخل «المثلية الجنسية». وسوف نناقش الموضوع نفسه هنا ولكن بطريقة أكثر شمولاً، خاصة وأنه لا يكاد يوجد موضوع أنثروبولوجي رئيسي تمت معالجته في الثقافات المختلفة بمثل هذه الطرق المتنوعة مثل موضوع النشاط الجنسي. وربما يظهر أحد أهم الفروق ذات النتائج التاريخية الثرة بين أُورُبّا والمجتمعات الإسلامية بل ومجتمعات أخرى كثيرة في تصور المفهوم المعتاد للنشاط الجنسي. ففي العالم الإسلامي تم تناول الحياة الجنسية في خطابات

(١) انظر: (Alan Walmsley: Early Islamic Syria)، ص ٤٥.

محددة وكل خطاب بطريقته الخاصة. ورغم ذلك لا يوجد في السياق الديني ولا في غيره أي نوع من الإدانة أو الحط من قيمتها المبدأية. فتبعاً للقرآن وللنبي كقدوة يمكن فهم الحياة الجنسية باعتبارها مكوناً إيجابياً في تنظيم العالم الديني. ولهذا كان من الممكن للغزالي أن يقول أن «الجماع» يخدم غرضين؛ أولهما (ولاحظ الترتيب) إعطاء البشر شيئاً من مذاق الجنة، وآخرهما العناية بوجود ذرية[١]. في ظل هذه الخلفية، يمكن فهم نشأة خطابات غير دينية تناولت الحياة الجنسية وناقشتها بطرق عديدة متنوعة. وقد تمت الإشارة إلى الشعر في مدخلي «المثلية الجنسية» و«شعر الحب». وهنا تنبغي الإشارة أيضاً إلى ذلك النوع من الكتب التي تسمى «كتب الباه»، والتي تدور حول «الجماع». والأمر يتعلق هنا بمستشاري الصحة الجنسية الذين يشرحون كيف وتحت أي ظروف يمكن أن تكون ممارسة الجماع أكثر صحة ومتعة. هذه الكتب (التي أضيف إليها فيما بعد كتابات ذات توجه أدبي أكبر) تمثل استمراراً لتقليد طبي عتيق قضي عليه في الغرب آنذاك تماماً[٢]. وعلى العموم فإن فكرة مستشار جنسي في العصور الوسطى تبدو غير معقولة بالمرة.

---

(١) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. تحقيق: عبدالله الخالدي، دار الأرقم، بيروت ١٩٩٨، ٣ / ١٢٢. وعن الموضوع قارن: (Ali Ghandour: Lust und Gunst. Sex und Erotik bei den muslimischen Gelehrten)، هامبورج ٢٠١٥.

(٢) حول الأعمال المبكرة في هذا النوع الكتابي قارن بـ«تاريخ التراث العربي» (GAS)، مج ٣، فهرس ص ٤٧٦. الترجمة العربية، ٣/ ٧٩٣ وما بعدها.

«الحيوانات والنباتات» (Tiere und Pflanzen): هنا لا ينبغي اعتبار الحيوانات والنباتات موضوعاً لدراسات العلوم الطبيعية، وإنما موضوعات للمتعة الجمالية (انظر فقرة «الجعدة» "Ysop"). في هذا المجال ليس للأدب الأوربّي، منذ «موسيلا» لأوسونيوس (Ausonius)[١] وحتى القرن الثاني عشر الميلادي، الكثير ليقدمه: «ربما يمكن فهم تغيير العقلية بشكل أفضل إذا استحضرنا كيف أن شاعراً من العصور العتيقة المتأخرة مثل أوسونيوس (٣٧١م.) كان ما زال يمكنه أن يقدم وصفاً بلاغياً غنياً بدقته ورقته وحبه للطبيعة لسلوك سمكة تم اصطيادها، وكيف أن هذا النوع من الموضوعات، وهذا اللون من كيفية النظر إلى العالم قد اختفى تماماً من الأدب»[٢].

وفي هذا المجال قدم الشعر العربي بالفعل مساهمة كبيرة ومهمة، سواء في فترة ما قبل الإسلام أو صدره (في الفترة من القرن السادس وحتى القرن الثامن الميلاديين) خاصة في فقرة وصف الحيوانات؛ حيث صُورت مصائر الحُمر الوحشية، والظباء والنعام بدقة طبيعية مدهشة وتعاطف واضح، ودون أن يتم تشخيصها مطلقاً[٣]. وتظهر النباتات بالدرجة الأولى كإشارة لخصوبة المناطق والمواسم. مما

---

(١) الـ«موسيلا» (Mosella) رحلة شعرية للشاعر اللاتيني ماجنوس أوسونيوس (Ausonius) قام بها في القرن الرابع الميلادي حول نهر (موسيل) الذي يمر الآن بفرنسا ولوكسمبورغ وبلجيكا وألمانيا حيث يصب في نهر الراين عند مدينة كوبلنز الألمانية (المترجم).

(٢) انظر: (Dinzelbacher in Dinzelbacher (Hg.): Mensch und Tier)، ص ٢٣١.

(٣) بتوسع انظر: (Bauer: Altarabische Dichtkunst. Eine Untersuchung ihrer Struktur und Entwicklung am Beispiel der Onagerepisode)، فيسبادن ١٩٩٢]

يذكر المرء بالمطالع الطبيعية لشعر الحب القروسطي، الذي رغم ارتباطه بمكانه المحدد، لا يمكننا من الزعم بأنه يعكس إحساساً «حقيقياً» بالطبيعة[1]. وعلى كل حال فإننا لم نصل إلى المقدمة الطبيعية لشعر الحب إلا في القرن الثاني عشر الميلادي. وهنا تحديداً فإن الشعر العربي يسبق الأوربي بقرون عديدة. على سبيل المثال الشاعر ذو الرمة (ت. ١١٧هـ/ ٧٣٥م)، آخر ممثل كبير للتقاليد الشعرية العربية القديمة، يحشد قصائده بملاحظات وفيرة ودقيقة جداً حول النباتات والطيور وغيرهما من الكائنات التي لم يتم (تشعيرها) من قبل، ويجعل بالتالي فرحته بتنوع الطبيعة محسوسة ومباشرة. وكذلك يوجد وصف شعري طويل للطبيعة في شعر الصيد في القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي. وفي الأوساط الحضرية للعصر العباسي يظهر وصف الأزهار كغرض شعري، على سبيل المثال في خمريات أبي نوس، وهو الأمر الذي نشأ عنه بعد وقت قصير جنس أدبي مستقل هو «شعر الأزهار والحدائق» الذي وصل لذرونه الأولى مع الأمير العباسي ابن المعتز (٢٤٧-٢٩٦هـ/ ٨٦١-٩٠٨م)، الذي يصف في أحد مقاطعه الشعرية الشهيرة حول الطبيعة قطرات الندى على الزهور التي تحركها الريح فيقول:

فُرسانُ قَطْرٍ عَلى خَيْلٍ مِن الزَّهرِ
تحثُّهُنَّ سِياطُ الرِّيحِ في السَّحَرِ
مَا شِئتَ مِنْ حَرِكاتٍ وِهي وَاقِفةٌ
نَخالُها سَائِراتٌ وهي لَمْ تَسرِ[2]

---

(١) انظر هنا على سبيل المثال: Gero von Wilpert: Sachwörterbuch der Literatur)، ط٧ ١٩٨٩، ص ٧، مدخل (Natureingang).

(٢) ابن المعتز: ديوان أشعار. تح. محمد بديع شريف، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٧ - ١٩٧٨، ٢/١٧٨.

التاريخ التالي متنوع جداً بشكل أكبر من أن نلم به هنا[1]. في عام ١٢١٦م عندما قام أحد الوعاظ في المنطقة الناطقة بالألمانية بتوبيخ الناس بأنهم «يتأملون الزهور والنفل، ويذهبون إلى الغابة»[2] بدلاً من الذهاب إلى الكنيسة[3]، كان لدى قارئ العربية مجموعة لا يمكن الإحاطة بها لضخامتها من شعر الطبيعة، الذي نتج عن المتعة الخالصة بجمال الطبيعة.

U

«العمران» (Urbanität): يمكن للعمران أن يكون مصطلحاً عاماً يشمل العديد من المصطلحات الفرعية الأخرى، ولكنه يعني الحفاظ على الثقافة الحضرية للعصور العتيقة التي ربما تكون أهم عامل لاختلاف التطور في كل من أوربّا والشرق الأدنى. ففي غرب الإمبراطورية تلاشت الثقافة الحضرية للعصور العتيقة؛ فهناك، «حيث أثرت فيما مضى ثقافة حضرية، بإنجازاتها الفلسفية والفنية والتنظيمية، على أشكال المعيشة الموحدة، سادت آنذاك نزعة مناطقية ذات توجه مرتبط بالأرض والإقليم»[4].

مؤخراً قام وارد-بيركنز (Ward-Perkins) بإعادة رسم نهاية عمران العصور العتيقة بالكثير من التفاصيل. فبداية من بريطانيا

---

(١) المرجع الرئيسي هنا هو: (Gregor Schoeler: Arabische Naturdichtung)، بيروت ١٩٧٤.

(٢) هنا أورد المؤلف النص بالألمانية الوسيطة وهو « Si schowent blumen vnd chle, / vnd wa der walt geloubet ste » (المترجم).

(٣) انظر: (Harry Kühnel in Dinzelbacher (Hg.): Europäische Mentalitätsgeschichrte)، ص ٥٧٣ وما بعدها.

(٤) انظر: (Dinzelbacher, Heinz: Europa in der Spätantike)، ص ١٨٠.

الرومانية، أصاب تدهور الثقافة الحضرية مقاطعة رومانية تلو أخرى حتى وصل ذلك أخيراً إلى القسطنطينية (ولكن ليس بالقدر نفسه من القسوة التي أصاب بها المقاطعات الغربية للإمبراطورية الرومانية). فقط سوريا ومصر سلمتا من ذلك المصير[١]، وكذلك لم تتأثر مدن الإمبراطورية الساسانية. وحتى بعد الفتح العربي استمرت حياة المدن الحضرية في هذه المناطق في طرقها المعتادة. وإذا أردنا أن نضرب مثالاً فإن «حلب» كانت وحتى القرن العاشر الميلادي تكاد تكون مطابقة للمدينة نفسها عندما كانت تحت الرومان؛ فإلى جانب المعابد والكنائس (التي كانت لا تزال قيد الاستخدام) تمت إضافة المساجد فقط. وفي جنوب غرب المدينة، تمت توسعة المدينة لإنشاء إحدى الضواحي، وعلى جزيرة نهرية بُني قصر للحمدانيين[٢].

تكررت الصورة نفسها في كل مكان؛ فبينما كانت المدن في الغرب تذوي وتنكمش، كانت مدن الشرق تنمو وتزدهر، وبينما كانت المدن في الغرب تختفي من الخريطة، كان يجري إنشاء مدن جديدة في الشرق. وهكذا فإن إنشاء «بغداد» (١٤٥هـ/ ٧٦٢م) كان ضمن سلسلة من المدن الجديدة التي جرى بنائها في بلاد ما بين النهرين. وفي فلسطين المكتظة بالسكان بالفعل تم بناء «الرملة» إبان خلافة سليمان بن عبدالملك (حكم ٩٦-٩٩هـ/ ٧١٥-٧١٧م). وفي القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) أصبحت «الفسطاط» - قرب

(١) انظر: (Ward-Perkins: Der Untergang).

(٢) انظر: (J. Sauvaget: Alep au temps des Sayf ad-Dawla. In: Al Mutanabbi. Receuil publie a l'occasion de son miilenaire)، بيروت ١٩٣٦، ص ١٩-٣٠.

بابليون – عاصمة لمصر حتى حلت «القاهرة» محلها (سنة ٣٥٩هـ/ ٩٧٠م). وفي مقاطعة «إفريقيّة» الرومانية تطور التأسيس الأموي لمدينة «القيروان» حتى أصبحت وبسرعة مركزاً جديداً. وإذا ما أصبحت المدن القديمة مهجورة، فذلك لأن المدن التي أُنشئت بقربها أثبتت أنها أكثر جاذبية (هكذا على سبيل المثال حلت الكوفة محل الحيرة). المهم أن تدهور العمران الحضري الذي ميز الثقافة الأورُبّية في العصور العتيقة المتأخرة والعصور الوسطى المبكرة لم يحدث في العالم الإسلامي أو تم التغلب عليه وتعويضه بسرعة. وبالتالي كانت هناك شبكة كثيفة من المدن، تغطي الشرق الأدنى، فيها حرف مزدهرة، وأسواق مزدانة، وعلماء يعتنون بالعلوم، وطبقة حضرية وسطى تبتهج للشعر وتتذوقه.

V

«شبكة مواصلات» (Verkehrswege): ورث العالم الإسلامي شبكة مواصلات الرومان والفرس، وحرص على صيانتها وضمان بقائها صالحة للاستعمال. حقيقة أن الطرق لم تعد تستخدم لحركة العربات فأمر يعود إلى تطور تم بناء على اختلاف الإقاليم قبل الإسلام بقرون. فبناء على الظروف البيئية لشمال إفريقيا والشرق الأدنى، ثبت أن النقل بواسطة الجمال أكثر كفاءة من استخدام العربات. لذا لعبت المركبات ذات العجلات دورها خاصة في المنطقة المجاورة فقط. استمرت التجارة الدولية، ورحلات العلماء التعليمية العديدة والبعيدة غالباً، ورحلات الحج من جميع أنحاء العالم الإسلامي إلى مكة، وتم كل هذا بسلاسة بسبب البنية التحتية التي تطورت في العصور العتيقة المتأخرة، وحتى بناء الجسور لم

يتوقف أو يتعطل[١]. أما ديوان البريد ذو الأهمية المركزية لإدارة الدولة، الذي أخذه الرومان قديماً عن الفرس، فواصل دوره في العصر الأموي أيضاً، وقد أعاد عبد الملك بن مروان تنظيمه، ثم تواصل تطويره حتى غطى رقعة الخلافة كلها في منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي[٢]. بهذا قاوم الشرق اتجاهاً ميز الإمبراطورية الرومانية الغربية؛ حيث أدت «هجرة الشعوب والحروب الأهلية المستمرة إلى القضاء شبه التام على جميع إمكانات التواصل، فتدهورت طرق المواصلات بشكل متزايد، وأصبحت الرحلات أمراً خطيراً، فتقلصت التجارة بشكل واضح، مما جعل الاتجاه نحو تحقيق الاكتفاء الذاتي الاقتصادي أمراً ضرورياً»[٣].

W

«النكات والأعمال الساخرة» (Witze und Satiren): وجدت النكات والأعمال الساخرة طريقها إلى الآداب الأوربّية ببطء شديد. ففي أوائل العصور الوسطى لم تكن تقرأ سوى الأعمال الساخرة للعصور العتيقة. «السخريات الخاصة... تمت روايتها منذ القرن

---

(١) قارن: (Otfried Weintritt: Transport in der islamischen Welt. In: Rolf Peter Sieferle, Helga Breuninger (Hg.): Transportgeschichte im internationalen Vergleich. Europa - China - Naher Osten)، شتوتجارت ٢٠٠٤، ص ٢٣٨-٣٠٢.

(٢) قارن: مقال (بريد) في الطبعة الثانية من «دائرة المعارف الإسلامية» (EI)، ١/ ١٠٤٤، وقارن أيضاً بمقالة (طريق) في: (Adam J. Silverstein: Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World)، كمبردج ٢٠٠٧.

(٣) انظر: (Dinzelbacher, Heinz: Europa in der Spätantike)، ص ١٨١ وما بعدها.

الحادي عشر فقط»[1]. «لكن لم يكن للنكتة أن تصبح عنصراً مستقلاً في الحياة إلا بعد أن وجدت ضحيتها المعتادة؛ وهو الفرد المتعلم صاحب الطموحات الشخصية»[2]. بالطبع وجد في الإسلام أيضاً مخاوف أخلاقية ضد السخرية من الآخرين[3]. ومع ذلك فقد ازدهر الهجاء والتهكم في جميع العصور. حتى أن الشاعر الإسلامي المخضرم الحُطيئة (القرن الأول الهجري / السابع الميلادي) كان مشهوراً بمزاجه الساخر المتهكم، حتى أنه لم يعف نفسه من سخريته. وقد خاض شعراء العصر الأموي مسابقات عامة في الهجاء المتبادل فيما يسمى «فن النقائض». ولم يكن الشاعر الذي دخل تاريخ الأدب تحت لقب «البَرْدَخْت» (أي «الفارغ») - وإن شئنا الدقة لم يدخله - سعيداً لأن هجائه لزملائه المشهورين لم يثرهم للرد عليه[4]. وبسرعة تطور أدباً فكاهياً غنياً، سُجل في مجموعات مكونة في الغالب من عدة مجلدات، أفردت للنكات والنوادر الطريفة[5].

X

«كراهية الأجانب» (Xenophobie): كانت كراهية الأجانب غريبة على المجتمعات الإسلامية، على الأقل قبل استيراد الإيديولوجيات القومية الحديثة. فكرم الضيافة ليس مجرد تراث

---

(١) انظر: (Dinzelbacher (Hg.): Sachwörterbuch der Mediävistik)، ص ٧٢٩، (تم إكمال المختصرات).

(٢) انظر: (Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien)، ص ١٨٤.

(٣) قارن: (Geert Jan von Gelder: The Bad and the Ugly)، ليدن ١٩٨٨.

(٤) جُمعت الشذرات القليلة الباقية من شعر البَرْدَخْت من قبل محمد فؤاد نعناع في مجلة «العرب»، ع ١ - ٢، في يناير ١٩٩٥، (ص ٢٨-٣٣).

(٥) قارن: (Ulrich Marzolph: Arabia ridens)، شتوتجارت ١٩٩١.

بدوي عربي قديم، ولكنه كان (وما زال) مثلاً أعلى راسخاً في كل مكان تقريباً. وسرعان ما تصبح الشخصيات والأماكن التي تفتقر إليه هدفاً للسخرية الأكثر مرارة، كما نجد على سبيل المثال في كتاب «البخلاء» للجاحظ (ت. ٢٥٥هـ/ ٨٦٨-٨٦٩م).

ولأن المجتمعات في غرب أسيا وشمال إفريقيا متعددة الأعراق فإنها لا تقدم ما يكفي من الذرائع لكراهية الأجانب، وكذلك فإن النسبة العالية للتسامح الغامض الملتبس التي تتميز بها تلك المجتمعات يجعلها لا ترى في الأجانب تهديداً لهويتها الخاصة. وبالمناسبة فإن كلمة «غريب» (شيء أو شخص) لا تعني فقط الآخر الأجنبي، الذي يقتحم عالمهم الخاص، ولكنها تعني أيضاً الشخص الذي يشعر بالغربة والضياع والوحدة. وهكذا فالغربة يُنظر إليها في المقام الأول من منظور الأنا وليس كتهديد يأتي من الخارج[1].

بلا ريب كانت توجد الكثير من التحيزات والأحكام المسبقة، وبالطبع لجأت المجموعات داخل النطاق الثقافي المطبوع بالإسلام إلى التمايز الداخلي-الخارجي من أجل العثور على هويتها الخاصة، لكن لعبت الغربة في هذا دوراً أقل أهمية بكثير مما كان عليه الحال في أورُبّا، (وهو كما يلي):

> كانتْ صورة العالم المتمركز إثنياً، التي ميزت العصور الوسطى، تميل إلى «الحط من جميع البشر الذين لا ينتمون إلى دائرتهم الثقافية». وقد فهم أعضاء هذا المجتمع الشكل الثقافي الخاص بهم بإطلاقية. وتبعاً لهذا التنظيم الثنائي في النظر للعالم، فإن مثل هذا السلوك يعطي التغير الثقافي الخارجي ليس فقط سمة

(١) قارن: (Bauer: Die Kultur der Ambiguität)، ص ٢٤٣-٢٧٥. الترجمة العربية: «ثقافة الإلتباس»، ص ٤٠٠-٤٣٩.

إزدواجية، بل نوعية أيضاً ولذا تبالغ في تضخيمه وفي استثنائيته.
[...] فالتمركز العرقي المهيمن في الغرب المسيحي يفسر الغربة
على ضوء تشكيل الهوية الذي استخدمت لأجله "التحيزات،
والصور النمطية للعدو، والوصم والغرائبية كعوامل فعالة"[(١)].

في الفترة ما بين الحملة الصليبية الأولى والثانية، تحديداً في سنة ٥٤٠هـ/١١٤٥م، كلف عماد الدين زنكي الشاعر والمهندس ابن القيسراني، باستكشاف حصون إمارة أنطاكية فيما بين مدينتي أنطاكية وحلب، فاستغل ابن القيسراني الفرصة لنظم سلسلة من قصائد الحب بلغت ٢١ قصيدة، في جمال المسيحيات والمسيحيين، الفرنجة والمحليين، الذين التقاهم إبان رحلته تلك[(٢)]. أما الحالة العكسية، أي أن شاعراً من صفوف الصليبيين يكتب قصائد حب في المسلمات والمسلمين، فأمر لا يمكن تصوره بالمرة.

Y

«الجعدة والزوفا الطبية» (Ysop und Gamander): هذان النباتان من الفصيلة الشفوية (Lamiaceae) تم وصفهما في القرن التاسع الميلادي بواسطة مؤلفين أحدهما لاتيني والآخر عربي. وتكشف لنا المقارنة بين وصفيهما لهذين النباتين عن نهجين مختلفين تماماً في التعاطي مع الطبيعة. أما هرابانوس ماوروس (Hrabanus Maurus)[(٣)] (ت. ٢٤١هـ/٨٥٦م) فيركز على الرمزية الدينية للنبات

---

(١) انظر: Harry Kühnel in: Dinzelbacher (Hg.): Europäische Mentalitätsgeschichte، ص ٤١٩، ٤٢١.

(٢) قارن: (Thomas Bauer: Liebe zu den Zeiten der Kreuzzüge)، فوتسبورج (تحت الطبع).

(٣) راهب بيندكتي فرانكي يعرف أيضاً باسم رابانوس ماغنيتيوس ماوروس (المترجم).

دون أن يبدي اهتماماً بشكله الخارجي[1] فيقول:

«الزوفا هو نبات متواضع تخترق جذوره الصخرة. وهذا يعني خضوع الندم أو المعمودية، وكما في المزامير: «طَهِرني بالزُّوفَا فأَطْهُرَ» (مزمور ٥١: ٩)[2].

أما في «كتاب النبات» لأبي حنيفة الدينوري (ت. ٢٨٢هـ/ ٨٩٥م)، فلا تظهر الزوفا. وبدلاً من ذلك يمكن أن نستعين بوصفه لنبات آخر من الفصيلة الشفوية وهو «الجِعدة» (Teucrium polium)، وهو وصف قصير نوعاً ما، ولكنه المعتاد في الكتاب، وهو كما يلي:

«جِعدة: أخبرني بعض الأعراب أن نبات الجِعدة نبات العظلِم إلا أنها غبراء طيبة الريح، ولها ثمر مثل قُقّاح الإذْخِر إلا أنه اثخن متلبد لين تُحشى به المخاد، قال: ومنبت الجَعْدة الجبال. وقال غيره من الأعراب: الجَعْدة خضراء وغبراء، تنبت في الجبال، لها رَعْثة مثل رعثة الديك، تُحشى بها المرافق، طيبة الريح. والوصفان متقاربان، والجعدة مما تدوم خضرته، ذكر ذلك أبو نصر»[3].

فوصف أبي حنيفة هنا ذو طابع علمي، وهو صحيح من جميع نواحيه. فهو يعرف اسم النبات من خلال الرواية الفيلولوجية المقتبسة عن أبي نصر الباهلي (ت. ٢٣١هـ/ ٨٤٥م). ومن أجل الحصول على معلومات دقيقة حول مظهر النبات، سأل اثنين من البدو يعرفان

---

(١) انظر: (Hrabanus Maurus: De rerum naturis 19.8)، والنص كما يلي:
«De herbis aromaticis, siue communibus»: «Ysopus herba humilis cuius radices saxum penetrant quod significat humilitatem paenitentiae siue baptismum, ut in Psalrero: Asperges me hysobo et mundabor».

(٢) هذه ترجمة «فان دايك» (مزمور ٥١: ٧) أما في الترجمة اليسوعية (مزمور ٥١: ٩) فالترجمة: «نَقِّني بالزُّوفى فأطهُر» (المترجم).

(٣) أبو حنيفة الدينوري: قطعة من الجزء الخامس من «كتاب النبات». تح. برنارد لوين، أوبسالا - فيسبادن، مطبعة بريل، ليدن ١٩٥٣، ص ٨٨ (رقم ١٦٨).

النبات مرأى العين. وهكذا عرف تفاصيل كثيرة مثل دقة شفة زهرة هذا النبات وهو كما سبق من الفصيلة الشفوية[1]. ومن خلال مقارنة للوصفين يتحقق من صحتهما. أما الدين فلم يعتبره ذا صلة بالموضوع هنا، ولا في أي موضع آخر من كتابه الضخم، ولم يفعل هذا حتى مع النباتات المذكورة في القرآن[2]. لقد تطور علم النبات العربي المبكر عن الصناعة المعجمية العربية، ولم يعتمد على ترجمة الكتابات اليونانية. وعلى كل حال فإن علماء النبات مثل أبي حنيفة استفادوا بالتأكيد من ازدهار العلوم العتيقة من الناحية المنهجية.

Z

«الأرقام والأعداد» (Ziffern und Zahlen): يمكن للأرقام والأعداد أن يكونا مدخلين أساسيين لوصف التطور المختلف تماماً لفن الحساب والرياضيات فيما بين أوربّا والشرق الأدنى. وهنا أيضاً يمكن للمرء أن يتبين حدوث انهيار في أُورُبّا فصلها ليس فقط عن منطقة الشرق الأدنى، وإنما أيضاً عن الأجزاء البعيدة لبقية العالم. أحد الأمثلة المعبرة هنا هو «المِعْدَاد (Abakus)». هذه الأداة التقنية البسيطة التي تساعد في الحسابات الرياضية كانت معروفة في العصور العتيقة من الإمبراطورية الرومانية وحتى الصين. وفي أوائل العصور الوسطى اختفى المِعداد من العالم الغربي، ويمكن التأريخ لإعادة

---

(١) قارن: (James P. Mandaville: Flora of Easrern Saudi Arabia)، لندن ١٩٩٠، ص ٢٦٤ (عن الزهرة: «exceeding the calyx with one lip prominenr»).

(٢) قارن: (Thomas Bauer: Das Pflanzenbuch des Abū Hanifa ad-Dinawari. Inhalt, Aufbau, Quellen)، فيسبادن ١٩٨٨.

استخدامه والتدليل على ذلك بدقة»، وكان ذلك في نهاية القرن العاشر الميلادي عندما كتب جربرت فون أوريلاك (Gerbert von Aurillac) [١] كتاباً عن «المِعداد» استناداً إلى عمل باحث أندلسي ناطق بالعربية[٢]. في الشرق الأدنى لم يتوقف استعمال المِعداد مطلقاً، مثله في ذلك مثل المعارف الرياضية للعصور العتيقة التي تواصلت العناية بها هناك دون انقطاع[٣]. فقط بواسطة علماء مثل جربرت وأديلارد فون باث (Adelard von Bath) (ح. ١٠٩٠-١١٦٠م)، تم نقل هذه المعارف - عبر العرب - إلى الغرب مرة أخرى.

في هذه الأثناء انجزت ثورة معرفية في الشرق، وكان الأمر ممكناً فقط لأن الإمبراطورية الإسلامية كانت خلفاً ليس فقط للعصور العتيقة الرومانية-اليونانية وإنما أيضاً للعصور العتيقة الفارسية التي كانت قد استوعبت العلوم الهندية من قبل. وقد ثبتت جدوى هذا الأمر الأخير بشكل خاص في مجالي الرياضيات وعلم الفلك. وبتوليف كلا التقليدين وصلت الرياضيات العربية وبسرعة إلى موقع رائد[٤].

وهنا تجدر الإشارة بشكل خاص إلى إدخال الأرقام الهندية

---

(١) هو نفسه البابا سلفستر الثاني (٩٩٩-١٠٠٣م) الذي تعلم العربية ودرس العلوم أثناء إقامته في برشلونة (٩٦٧-٩٧٠م) ويبدو أنه كتب كتابه عن «المِعداد» آنذاك (المترجم).

(٢) انظر: Richard Fletcher: Ein Elefant für Karl den Großen. Christen und Muslime im Mittelalter)، دارمشتات ٢٠٠٥، ص ٦٤.

(٣) تم سرد المصادر اليونانية والهندية وكذلك أعمال علماء الرياضيات العرب حتى البيروني في المجلد الخامس من «تاريخ التراث العربي» (GAS).

(٤) قارن: (Endress: Die wissenschaftliche Literatur)، ص ٤١٣-٤١٦.

والصفر، وهي الأرقام التي سادت في أوربّا بعد قرون فقط. وكانت الأرقام الهندية (أي «العربية») معروفة في الشرق الأوسط منذ منتصف القرن السابع الميلادي عندما أشاد بها السوري سويرس سيبوخت (Severus Sebōht). كان سيبوخت أسقفاً لدير قنسرين، وهي مدينة العيس العتيقة (Chalkis) التي فقدت أهميتها فيما بعد لصالح مدينة حلب التي تقع على بعد ٢٥ ميلاً إلى الشمال. وسيبوخت، الذي توفي في سن متقدمة (سنة ٦٦٦-٦٦٧ م) أي بعد الفتح العربي الإسلامي، كان يتقن اللغتين اليونانية والفارسية الوسيطة (البهلوية)، وكتب أعمالاً فلكية ورياضية بالسريانية-الآرامية[1]. أحد أعماله الشهيرة دراسته عن الأسطرلاب، الذي يُعد أهم آلة فلكية فيما قبل العصر الحديث. وقد اعتمد علماء الفلك العرب على مصادر أفضل، وقاموا سريعاً بتحسين هذه الآلة وأضافوا إليها المزيد من الخطوط. تُظهر اللوحة (رقم VIII)[2] أقدم أسْطُرلاب محفوظ ومؤرخ بسنة ٣١٥هـ/ ٩٢٧م (ارتفاع ٢٢,٥ سم، قطر ١٧,٥ سم)[3].

والخلاصة أنه حتى في مجالي الحساب والرياضيات اختلف الشرق الأدنى عن أوربّا باستمراره في تطبيق العلوم العتيقة ومواصلة تطويرها، ولذا سلك بالتالي مساراً معاكساً تماماً لمسار الغرب.

*

(١) قارن: السابق، ص ٤٠٩، ٤١٥. وكذلك بـ«تاريخ التراث العربي» (GAS)، ٥/ ٢١١- ٢١٣.

(٢) انظر ملحق الصور (المترجم).

(٣) قارن: Francis Maddison, Emile Savage-Smith (Hg.): Science, Tools & Magic. Part One: Body and Spirit. Mapping the Universe)، وذلك في مجموعة ناصر خليلي للفن الإسلامي، عدد ١٢ / ١، لندن ١٩٩٧، ص ١٨٦ - ٢٤١، ص ٢٠٨ هامش ٧.

كل هذه الأمثلة، من التواريخ الاجتماعية واليومية والاقتصادية والعقلية والفكرية، تبين أن الشرق الأدنى، لم تحدث فيه أية قطيعة مع العصور العتيقة المتأخرة كما كان الحال في الغرب. بالطبع حدث تغيير في الشرق أيضاً، ولكنه سار في اتجاه مخالف من نواح كثيرة لما حدث في أورُبّا. وهذا يعني بدوره أن الظروف المعيشية للغرب كانت بمرور الوقت تختلف بشكل متزايد عن مثيلتها في الشرق. وكان المسؤول عن ذلك الاختلاف عدة تطورات حصلت في الشرق أهمها ما يلي:

(١) **بقاء العصور العتيقة المتأخرة:** فبفضل استمرارية العمران القديم خاصة استمرت الظروف المعيشية المناسبة دون انقطاع.

(٢) **إعادة إحياء أفكار وتصورات العصور العتيقة الما قبل المسيحية:** ففي أواخر العصور العتيقة تم تهميش وقمع العديد من التصورات والمواقف والتقاليد العلمية التي كان لها أهمية مركزية في العصور العتيقة قبل التنصير. بعض هذه التصورات والمعارف بقيت في مدن الشرق، حتى استطاعت بعد بداية الحكم الإسلامي هناك، أن تزدهر وتعود بقوة لاحتلال المركز من جديد. هكذا ظهر مرة بعد أخرى الانطباع بأنها استمرارية للعصور العتيقة أكثر من كونها مرتبطة وبصورة مباشرة بمسيحية العصور العتيقة المتأخرة (انظر مداخل: «المثلية الجنسية» و«العلوم الطبيعية» و«النشاط الجنسي»).

(٣) **التطورات المستقلة التي مهدت لإنجازات العصر الحديث:** أمور مثل استمرارية العمران وما يرتبط به من مستوى ثقافي عالي، والتعددية الدينية، ووجود قطاع علماني في المجتمع، توفر تربة خصبة تغذي المسارات التي بدأت في الغرب في أواخر العصور الوسطى أو في بداية العصر الحديث (انظر مداخل «الورق»،

و«المصادر»، و«النكات والأعمال الساخرة»).

(٤) لا توحش ولا بربرية: (انظر مدخل «الحكم الإلهي»)، وذلك لأن العرب الذين غزوا الإمبراطورية، على عكس الغزاة الجرمان في الغرب، كانوا ولعدة قرون جزءًا من تلك الحضارة العتيقة. الصورة القديمة المتخيلة للصحراء العربية البدائية تم دحضها منذ فترة طويلة[١]. فقط انتشار معرفة الكتابة بينهم يجعل التناقض مع الجرمان واضحاً. الواقع أن شبه الجزيرة العربية مليئة بعشرات الآلاف من النقوش العربية من فترة ما قبل الإسلام. ففي مدينة عربية مركزية مثل «ذات كاهل»[٢] تدفقت التأثيرات الهلنستية من جميع أنحاء العالم القديم[٣]. وكان للقبائل القوية في البادية الرعوية قاعدتها الاقتصادية، ولكنها تركت رعي الإبل وحراستها للعبيد وتفرغت بدلاً من ذلك لخوض الحروب وللعناية بفن شعري شديد التعقيد: كانت هناك مدن مزدهرة في شبه الجزيرة العربية، قديمة التأسيس، متحضرة مثلها في ذلك مثل أي مدن أخرى في سوريا أو العراق [. . .]. كانت الطائفتان المسيحية واليهودية كبيرتان ولم يكن أفرادهما أجانب بالدرجة الأولى. كان العرب يواجهون الحبشة المتفوقة. وكان القادة العسكريون على قدم المساواة حيث تدربوا في الجيوش الفارسية. أما الأمراء فكانوا يتعاملون مع الشؤون

---

(١) قـــــارن: (Barbara Finster: Arabien in der Spätantike. In: Archäologischer Anzeiger 1996)، ص ٢٨٧-٣١٩.

(٢) قرية «ذات كاهل» أو «كهلم» هي «قرية الفاو» الحالية في جنوب غرب العربية السعودية، شمال غرب الربع الخالي قرب الحدود اليمنية، والاسم الجديد يعود لاسم قناة بها (المترجم).

(٣) قـــــارن: (A. R. al-Ansary: Qaryat al-Fau. A Portrait of Pre-Islamic Civilisation in Saudi Arabia)، لندن ١٩٨٢.

الدولية»[1]. وكانت الثقافة اللغوية المتطورة جداً لشبه الجزيرة العربية شرطاً تمهيدياً مؤهلاً جعل فرض العربية كلغة إدارية موحدة للدولة وإحلالها محل اليونانية كلغة علمية يتم بسرعة ونجاح.

«فالحفاظ على الثقافة العتيقة ومواصلة تطويرها» أمران يميزان الشرق، ولهذا السبب لم يكن هناك عصر رينسانس؛ فلا إحياء لما لم يمت. ولأن هذه حقيقة كانت صعبة الاحتمال بالنسبة لبعض المؤرخين الأوربّيين، الذين اعتادوا على الإدعاء بأن أوربّا هي الوريث الوحيد للعصور العتيقة، تم اتباع أغرب الأساليب لإنقاذ الاحتكار الأوربّي للعصور العتيقة. أحد هذه الأساليب كان اتهام من حافظوا على ثقافة العصور العتيقة بتلميرها. والممثل الكلاسيكي لهذه النظرية هو هنري بيرين (Henri Pirenne)، الذي دُحضت أطروحته تماماً، لكن يبدو أن المؤرخ الكنسي أرنولد أنجيننت (Arnold Angenendt) لم يودع هذه النظرية بشكل تام:

> أطروحة المؤرخ البلجيكي هنري بيرين في كتابه الشهير «محمد وشارلمان» (١٩٣٨) بأن الفتح العربي لدول جنوب البحر المتوسط قد دمر كل ما يتصل بالعصور العتيقة ودفع بالتالي مركز التاريخ المسيحي الأوربّي إلى الشمال، (. . .) هذا بالتأكيد موضع شك من ناحية التاريخ الاقتصادي، ولكنه ليس كذلك من حيث النظر لآثاره السياسية والثقافية والدينية[2].

والآن - في تفسير معاند للحقائق - ستوصم الثقافة التي حافظت بأفضل طريقة ممكنة على تراث العصور العتيقة بأنها هي التي دمرته:

---

(١) انظر: (Sidney Smith: Events in Arabia in the 6th century A.D.)، في: (BSOAS 16)، ١٩٥٤، ص ٤٢٥-٤٦٨. وقارن أيضاً: (Bauer: Altarabische Dichtkunst)، ص ٢٥٤ وما بعدها.

(٢) انظر: (Angenendt: Das Frühmittelalter)، ص ٢٣٣ وما بعدها.

الفتوحات العربية نسفت بشكل نهائي عالم العصور العتيقة في المنطقة الكبيرة المحيطة بالبحر المتوسط، وقد دمرت بصفة خاصة وحدتها الثقافية والدينية. [. . .] انهارت وحدة عمرها قرون، وحدة حيوية مستوحاة من الشعور الطبيعي بالانتماء. صحيح أن الإمبراطورية الإسلامية شاركت بطريقتها الخاصة في تراث العصور العتيقة، ولكن الدين حكم بقوة وعمق وأدى بالتالي لخلق عالمين[1].

وتبعاً لذلك فإن نهاية الثقافة الحضرية للعصور العتيقة في الغرب لم تدمر الوحدة الثقافية لعالم العصور العتيقة الحي وإنما استمرار هذه الثقافة الحضرية في الشرق. وليست إطلاقية الاستبداد الديني للمسيحية، التي قضت على جميع الديانات الأخرى باستثناء اليهودية، هي التي أنهت العصور العتيقة في هذا المجال، وإنما الإسلام الذي وقف هناك - حيث كان منتصراً - (بجوار) المسيحية والديانات الأخرى الباقية ولم يقض عليها، واستعاد بموقفه هذا - وإلى حد ما - التعددية الدينية للعصور العتيقة.

لا. ليست استمرارية العصور العتيقة في المشرق هي التي أدت إلى «قيام عالمين»، وإنما عملية التعاطي غير الطبيعية مع انتشار دين جديد. ألا يسمح للثقافة الإسلامية باستحقاقاتها في تراث العصور العتيقة. وأن يقال أن الإسلام شارك «بطريقته الخاصة» - أي بشكل ليس صحيحاً، وهكذا يُعلن أن من دفنوا علوم العصور العتيقة هم ورثتها الشرعيون الوحيدون، وأن من حموها وطوروها هم من دمروها ومزقوها.

أما من قام حقيقة بكسر «الوحدة الحيوية المستعصية»، فأمر

---

(١) انظر السابق، ص ٢٣٣ وما بعدها.

يصبح فيما بعد واضحاً عندما نستحضر الفاعل الرئيسي الثالث في هذا الطرح: أي الطرف الذي عمل من القسطنطينية على استمرارية الإمبراطورية الرومانية الشرقية دون انقطاع، وهو الطرف الذي جرى تغريبه في التأريخ الغربي بأن أُطلق عليه اسم «الإمبراطورية البيزنطية»، فقط لأجل التدليس والخداع فيما يتصل باستمراريته، بينما بقي هذا الطرف الثالث عند العرب بوصفه «الروم». ومع ذلك، فإن العلاقة بين الغرب و«بيزنطة» لم تكن مستوحاة لا قليلاً ولا كثيراً من «شعور الانتماء الحيوي» كما كان الحال مع الخلافة. حتى أن سلاطين العثمانيين كانوا يرون أنفسهم كخلفاء للإمبراطورية الرومانية الشرقية. ولهذا كان أول عمل رسمي لمحمد الفاتح بعد الاستيلاء على القسطنطينية هو تعيين بطريرك جديد.

فإذا لم يكن التحول الذي نقل أُورُبّا من العصور العتيقة إلى العصور الوسطى قد وجد في الشرق أصلاً، أي إذا لم تكن العصور العتيقة قد ماتت هناك حقاً، فبالتالي لن يكون من المنطقي الحديث عن «عصور وسطى». وفي الواقع فإن الحديث عن «عصور وسطى إسلامية» ليس له أي معنى آخر سوى التعبير عن السطوة الأُورُبّية على تاريخ العالم.

وبعد فإن استعراض معجم «ألف باء العصور الوسطى» ينبغي أن يؤدي فيما يخص العصر التانجي إلى نتيجة مؤداها أن الظروف في العالم الإسلامي إبان ما يسمى بـ«العصوز الوسطى المبكرة» كانت أقرب من نواح عدة إلى الظروف في الصين منها إلى تلك التي كانت موجودة في غرب أُورُبّا ووسطها. لكن هذا أمر قد يقرره بشكل أفضل أناس من المتخصصين المتعمقين في الدراسات الصينية.

٣.

بحثا عن الصورة الكاملة:
من البحر المتوسط إلى هندوكوش

ما هي الحجج المتبقية لتبرير مفهوم العصور الوسطى الإسلامية؟ التعارضات الستة وعشرين الواضحة التي مرت في الفصل السابق تمثل جزءاً صغيراً فقط من الكل الممكن، ولهذا السبب ينبغي اعتبار مصطلح «العصور الوسطى الإسلامية» مصطلحاً منقوضاً تماماً. الآن يمكن للمرء أن يجادل بأن المصطلح وقد تم نقضه بشكل كبير، وأصبحت إشكاليته معروفة على نطاق واسع، يمكن بالتالي لمن أراد أن يستخدمه أن يفعل ذلك دون حرج. فمصطلح العصور الوسطى، وبشكل أخص مصطلح العصور الوسطى الإسلامية، لا يقبع في الحجر الصحي لمعاهد الدراسات التاريخية بغرض تطهيره من خلال نقضه وتفكيكه. كان المقصود من الفصل الأول من هذه الدراسة إظهار أن هذا المصطلح لا محالة مضر، وأنه كمصطلح شديد الحضور سياسياً واجتماعياً يوصل وجهة نظر عن العالم تحركها المصالح النفعية فقط. هي لحظة يصدق فيها القول: «عندما تصل حقائق علمية ما إلى نهايتها التاريخية المفترضة، تصبح قابلة للفهم بوصفها بنيات سردية. ولا يعود من الممكن لها أن تتغافل عن التناقضات التي بدت لها حتى هذا الوقت، وبشكل مدهش، غير

خطيرة، وأن تواصل لوقت طويل زحزحها خارج مجال الرؤية: فموقف المُملي الذي تم تشكيلها إنطلاقاً منه يكتسب معالم واضحة، وسيبدو مباشرة ودون شك أنها مهدت لتكوين «مجموعة أنوية منغلقة» (Wir-Gruppe) يُستبعد منها الآخرون».

لا يختلف نموذج القرون الوسطى عن نظرية العلمنة التي قادت ألبريشت كوشورك (Albrecht Koschorke) إلى تأملاته تلك. فهذا النموذج أيضاً «نما وترعرع على أرض خصبة لمهمة تمدين غربية تتوجه للخارج بقدر ما تتوجه للداخل»[1].

إلى جانب كل الحجج المذكورة يوجد سبب أخير عن: لماذا من المنطقي تجنب مصطلح العصور الوسطى الإسلامية. من الأهمية بمكان أن استخدام هذا المصطلح يعطل إمكانية عمل تحقيب ملائم مثل الذي طوره غارث فودن (Fowden) من خلال «مفهوم الألفية الأولى» (First-Millennium-Konzept). ولكن قبل أن ننتقل إلى هذا الإمكانية للتنظيم الحقبي، توجد هنا بعض التأملات الأساسية حول التحقيبات الزمنية.

بنيات الحقب

بالطبع قيل الكثير عن معنى التقسيمات الحقبية ولا معناها. ولا ينبغي هنا أن نزيد من سخونة المناقشات، ولكني أريد فقط الإشارة إلى أنه من الثابت أن كل تقسيم حقبي هو أولاً وقبل كل شيء تصميم ليس فيه للموضوعات - أي البشر الذين ينسبون لحقبة ما - رأي فيه، أو نادراً ما يكون لهم. يوليوس قيصر على سبيل المثال لم يكن يعرف

(١) انظر: ("Säkularisierung" und "Wiederkehr der Religion")، ص ٢٣٨ وما بعدها.

أنه يعيش في «العصور العتيقة»، كما أن أي شخص من العصور الوسطى - وهذا مثال يناسب موضوعنا بشكل خاص - لم يكن يخطر بباله أنه شخص يعيش فيما يسمى «العصور الوسطى». فكلاهما لم يكن ليفهم ما نتحدث عنه هنا. حتى عندما تُستمد مصطلحات الحقب من الفترة المعنية (على سبيل المثال في تاريخ الأدب الألماني: «عصر العاصفة والدفع» (Sturm und Drang) أو «عصر البيدرماير» (Biedermeier)[١]، فإن هذا يكون فقط عند إعادة النظر في تقسيمات الحقب التاريخية. هذا التصميم الثانوي هو الجانب الذي لن تتم مناقشته هنا. يكفينا أنها مصطلحات حقبية موجودة، وأنها تستخدم باستمرار، بل ويصعب أحياناً تجنبها، خاصة في التقسيم الفرعي لتاريخ عالمي يشغل عدة مجلدات. كونها مليئة بالالتباس، ويجب أن تكون، فأمر واضح جلي. أما كونها قد تكون ضارة ونافعة على حد سواء فأمر واضح أيضاً. وربما تتمثل فائدتها الكبرى في أن نقاشاً بشأنها يمكن أن يكون مفيداً.

إذن ننتقل إلى الجانب الآخر من هذا المصطلح، حيث يزعم أنه ليس تعسفياً، بل يصور الملامح الأساسية (الجوهرية) للواقع. من أجل القيام بذلك، يجب على المصطلح الحقبي الذي يراد له تسمية فترة تاريخية شاملة (أي ليس فقط تاريخ للأدب أو للموسيقى أو للتقنية) أن يفي بالمتطلبات الأربعة التالية:

(١) ينبغي أن يكون غير قيميّ، أي لا يحمل دلالات سلبية أو

---

(١) لفهم العصرين في سياق تاريخ الأدب الألماني يمكن مراجعة كتاب برجيتا أوبرله: عصور الأدب الألماني، ترجمة هبة شريف، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، عدد ٢٧٨، فبراير ٢٠٠٢، ص ١٤٩ وما بعدها، وص ٢١٥ وما بعدها (المترجم).

إيجابية. من الواضح أن هذا ليس هو الحال فيما يخص مصطلح «العصور الوسطى»، على الرغم من أن دارساً مثل جاك لوجوف (Le Goff) يرى الأمر بطريقة مغايرة حين يكتب: «كما يبدو لي فإن مصطلح «العصور الوسطى» قد تخلص عبر الزمن من دلالاته السلبية. ومن الأفضل أن نحتفظ به لأنه من المريح مواصلة استخدامه»[1].

هذه بالطبع حجة ضعيفة. فالميل للراحة ليس مبرراً للمصطلحات التي تدعي أنها وجيهة علمياً. وقد اظهر الفصل الأول من هذا الكتاب وبشكل كاف أن هذا الزعم خاطئ. فما يسري بالنسبة لمؤرخي العصور الوسطى الأكاديميين عندما يتحدثون عن أوربّا لا يسري على الصحفيين عندما يندفعون في الحديث بسلبية عن «العصور الوسطى الإسلامية». ويؤكد كل من ليندبرج وشانك أن الحديث عن العصور الوسطى الإسلامية أو العصور الوسطى الصينية يلون تلك الثقافات الأخرى بظلال ودلالات غير مستحبة يحملها مفهوم العصور الوسطى في اللغة اليومية أو في الصحافة[2]. وبشكل عام فإن لوجوف محق في القول إن تقييم الحقب متغير. ولهذا السبب تحديداً يجب الامتناع عن استخدام مصطلحات ذات محتوى تقييمي. وهذا ينطبق أيضاً على كل المصطلحات العلمية الأخرى عن «الازدهار» و«الاضمحلال»، وعن «الكلاسيكية» (إذا تم استخدامها بمعنى «الذروة» و«الازدهار») والأمر نفسه مع مشتقاتها من قبيل: «ما قبل الكلاسيكية» أو «ما بعد الكلاسيكية»[3].

(٢) كذلك فإن أي مصطلح حقبي سديد لابد وأن يسري على

---

(١) انظر: (Le Goff: Geschichte ohne Epochen?)، ص ٣٧ وما بعدها.

(٢) قارن: (Lindberg/Shank: Medieval Science)، ص ٣.

(٣) قارن: (Bauer: In Search of «Post-Classical Literature»).

نطاق واسع، ومن ثَم فإن حقبة كبرى تفهم باعتبارها جزءاً مترابطاً بشكل عقلاني من تاريخ العالم. إبان ذلك لابد من مقاومة «الإغراء التاريخي المحلي»، ومن ناحية أخرى يجب ألا نأخذ في الاعتبار مجالاً جغرافياً صغيراً جداً ولا كبيراً جداً.

ويتمثل «الإغراء التاريخي المحلي» في أن يرتبط التحقيب بتاريخ مدينة واحدة أو منطقة واحدة. وهكذا يتم في الغالب سحب صعود روما وهبوطها على الإمبراطورية الرومانية كلها. وكذلك أيضاً وقع مؤرخو المنطقة العربية مراراً ضحية للتعميم بجعل تاريخ بغداد نقطة محورية في نظرتهم لتاريخهم. تأسست بغداد في سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م كعاصمة لإمبراطورية هائلة، وكانت ولعدة قرون المركز الثقافي والعلمي لجزء كامل من العالم. وشهدت فترة من تناقص الأهمية («الركود والتدهور» هي المصطلحات الشائعة هنا)، قبل أن يقوم المغول بقيادة هولاكو بتدميرها إلى حد كبير وتهجير أهلها سنة ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م. وقد تمسك العديد من المؤرخين في الشرق والغرب بهذا التاريخ وجعلوه نهاية «للعصر الذهبي» للعالم العربي، إن لم يكن للعالم الإسلامي بأسره. حتى في تواريخ الأدب السائرة يظهر عام ١٢٥٨م كتاريخ مفتاحي رئيسي. كان لغزو المغول أيضاً آثاره المدمرة طويلة الأمد على المناطق المزدهرة فيما بين إيران وما وراء النهر. بالنسبة لتاريخ الأدب العربي، فإن تاريخ (١٢٥٨م) لا أهمية له بالمرة، ولا يختلف الأمر بالنسبة للتاريخ الشامل للآداب والثقافات والعلوم في المجتمعات الإسلامية. لقد تخلت المناطق الواقعة شرق بغداد منذ فترة طويلة عن العربية كلغة أدبية ورجعت إلى الفارسية. وقد عاشت هذه المنطقة ازدهاراً ثقافياً كبيراً في ظل خلفاء هولاكو (الإيلخانات).

من ناحية أخرى وجد العالم العربي في القرن الثاني عشر مراكزه الثقافية والأدبية الجديدة في كل من دمشق والقاهرة، والتي ازدهرت ووصلت لذروتها في القرون التالية. ومع ذلك فإن تاريخ (١٢٥٨م) مغر للغاية لأنه يمكن من إلقاء اللوم على المغول كسبب للتطورات المتأزمة التي عاشتها المنطقة في وقت لاحق. وهذا بالطبع لا يغير من أهمية حدث غزو بغداد (سنة ١٢٥٨م) للعالم الإسلامي بأسره، ويشبهه بالنسبة لأوروبّا تدمير مدينة «شباير» (سنة ١٦٨٩م) خلال حرب التسع سنوات: كلاهما كان كارثياً على المستوى الإقليمي، وأي تاريخ للعراق أو بفالس (Pfalz) سيبدأ ولا ريب فصلاً جديداً من هذين التاريخين. ولكن بنظرة أكثر اتساعاً نجد أن الأحداث سريعاً ما تفقد طابعها التحقيبي، كما يحدث مع الحروب والكوارث وتغيير الأنظمة، وليس من النادر أن يبالغ في تقدير أهميتها في تاريخ العالم، وأن تستخدم في التقسيم الحقبي.

يتمثل الإغراء الثاني في اختيار مساحة كبيرة جداً أو صغيرة جداً لتكوين حقب كبيرة، نظراً لعدم إيلاء اهتمام كبير لمسألة التوسع الجغرافي مقارنةً بمسألة الوقت.

إن امتياز بناء حقب تاريخية عالمية لم يحاوله سوى مؤرخ عصور ما قبل التاريخ ومؤرخ الحداثة المعولمة. الأول يحدد الحقب (مثل العصر الحجري الحديث Neolithikum) بناء على عدد قليل نسبياً من السمات التي تحدث بدورها فقط في أجزاء محدودة من العالم وفي أوقات متباينة بشدة، وغالبا ما يكون الانتقال فيها بآلاف السنين. أما الثاني فيتعامل بشكل أساسي مع حقبة واحدة فقط، والتي يقسمها لفترات أصغر. وبشكل عام فإن تاريخ العالم كلما اقترب من الوقت الحاضر، كلما كان أكثر تزامناً. وفي حين أن

العصر البرونزي يبدأ من نقطة تختلف في كل مرة - اعتماداً على الإقليم - بعدة قرون، فإنه في حاضرنا المعولم لا تكاد توجد مناطق متبقية يمكن أن نعزوها لعصر آخر. في «العصور الوسطى» تحقق هذا التزامن بالفعل في مناطق جغرافية كبيرة نسبياً، لكن أجزاء كثيرة من العالم ظلت وإلى حد كبير بعيدة ولديها حقبها الخاصة بها.

لا نبالغ إذا قلنا أنه من المهم لمثل هذه العصور تحديد المناطق التي ترتبط مع بعضها البعض بطريقة سهلة الفهم. هذا «الترابط» يمكن فهمه دوماً بوصفه لوناً من التواصل في شكل تبادل ثقافي أو تجارة مكثفة أو اتصالات شخصية. وهذه الأخيرة لا ينبغي دوماً أن تتم بطرق سلمية، فالحروب وروح المنافسة تعد شكلاً من أشكال التواصل أيضاً. بالإضافة إلى ذلك يمكن للتبادل عبر تراث مشترك أن يتخطى قلة مراحل التواصل المباشر، وأن يؤدي إلى مستقبل تعايشي مشترك يمكن تقويته مرة أخرى. أما مدى الكثافة التي يجب أن تكون عليها هذه الاتصالات فيظل بلا ريب شيئاً تقديرياً. ولهذا فإن التقدير الحقبي لغارث فودن (Fowden) ناجح جداً، فهو يقدم حججاً جيدة ضد فكرة مركزية البحر المتوسط المنتشرة بشكل واسع في أوروبا. بينما يشمل فودن في أبحاثه منطقة أكبر تمتد من البحر المتوسط حتى جبال الهندوكوش[١] لكن مركزها في سوريا وما بين النهرين. والنتيجة مقنعة بالفعل، لكن الأمر المؤسف الوحيد هو عدم وجود اسم متجانس لهذه المنطقة التي يسميها فودن بـ«المفصل الأوراسي» (Eurasian Hinge)[٢].

---

(١) سلسلة جبال تقع في شمال غرب أفغانستان (المترجم).

(٢) قـــارن: (Fowden: Before and After Muhammad)، ص ٩٢-١٢٦، ص ١٠٠-١٠٤.

(٣) الحقب يجب أن تدمغ الحياة بشكل شامل. من المنطقي أن توضع حدود العصر فقط إذا تأثرت بالفعل جميع مجالات الحياة أو الكثير منها، ووصل هذا التأثير إلى أفراد طبقات اجتماعية عريضة. من المستحب أن يعين تغيير اللغة أو تغيير الدين كحد من هذه النوعية. لكن كلاهما يحدث، عندما لا يتم فرضه بالقوة العنيفة (مثل تنصير الأندلس وأمريكا الوسطى من قبل الإسبان)، تدريجياً وعلى مدار قرون عديدة، وغالباً لا يتم بشكل نهائي. تعريب الشرق الأدنى على سبيل المثال بدأ قبل الإسلام، ورغم ذلك لا تزال هناك أقلية ناطقة بالآرامية. وكان التعريب في شمال إفريقيا بطيئاً للغاية، وما زال هناك قرابة ٤٠ مليون شخصاً يتحدثون الأمازيغية. وفي مصر، التي تحكم منذ منتصف القرن السادس الميلادي من قبل مسلمين ناطقين بالعربية، لم يتم التخلي عن القبطية كلغة حديث إلا في القرن السابع عشر تقريباً. وما زالت القبطية حية حتى يومنا هذا ولكن كلغة عبادة للمسيحيين الأقباط. وحتى بعد مرور أربعة عشر قرناً من الحكم الإسلامي فإن حوالي عشرة في المائة من السكان ما زالوا مسيحيين أقباط.

لذلك إذا تم استخدام «تغيير اللغة مع الدين أو بدونه» كمعيار تحقيبي، فغالباً ما يقصد تغيير اللغة الرسمية أو تغيير الدين الرسمي. ومن الجلي أن هذا يمثل عيباً إضافياً للعديد من مصطلحات التحقيب التقليدية، وهو نظرتها الانتقائية لطبقات المجتمع النخبوية. وفي هذا السياق غالباً ما يستخدم تغيير الأسر الحاكمة وبأريحية كعلامات على تغيير حقبي، رغم أنه في معظم هذه الحالات لا يتغير سوى حياة أنصار الملكيات سواء المهزومة أو المنتصرة. ومع ذلك، يبدو هنا أيضاً سيطرة تصور أوروبي محدد، لأنه بخلاف معظم أجزاء العالم

الأخرى، يؤثر حكام أوربّا المحدثون وبقوة في ديانة رعاياهم ظروف معيشتهم، ويتدخلون بعمق حتى حياة الحرفيين، بينما بالنسبة لحداد في شيراز لا يوجد فرق كبير سواء أكان يعيش في ظل خليفة عباسي أو سلطان بويهي (شيعي) أو سلطان سلجوقي (سني) أو إيْلخان منغولي.

لذا لا ينبغي أن نتحدث عن حقبة جديدة إلا عندما تتغير ظروف الحياة وبعمق، ليس فقط لنخبة ضيقة، ولكن لقطاعات واسعة من السكان، وأن تشمل هذه التغييرات بصفة خاصة الثقافة المادية والعقليات وتصورات العالم.

(٤) يجب أن تكون التغييرات التي تشكل حقبة جديدة نهائية ودائمة. العديد من التغييرات تكتمل خلال فترة زمنية طويلة، وبعض النهايات ليست نهائية كما تبدو لأول وهلة. وهكذا الحال مع تاريخ مثل (١٢٥٨م) فلا مدينة بغداد انتهت في هذا التاريخ ولا الدولة العباسية كذلك. فبغداد ظلت موجودة، وقد ازدهرت مرة أخرى بعد فترة وجيزة ولكن كمدينة إقليمية. ومن القاهرة قاد فرع من العباسيين الخلافة بعد تجريدها من كل سلطة دنيوية، وظلت كذلك حتى سنة ١٥١٧م. وعلى كل حال، فإن آخر عملة عباسية خالصة ضربت في سنة ٥١٥هـ/ ١٤١٢م، أي بعد قرن ونصف القرن من سقوط بغداد، وكانت باسم الخليفة المستعين بالله الثاني[1]، وذلك عندما جمع بين

(١) المستعين بالله الثاني (١٣٩٠م-١٤٣٠م) عاشر الحكام العباسيين في القاهرة بويع سنة ١٤٠٦م. وفي سنة ١٤١٢ بعد مقتل السلطان الناصر فرج بن برقوق اتفق أمراء المماليك على توليته السلطنة انتقالياً حتى يتفقوا على اختيار سلطان من بينهم. واستمر هذا سبعة أشهر، فلما تولى السلطان المؤيد شيخ المحمودي عزل المستعين بالله الثاني من كلا المنصبين (المترجم).

الخلافة والسلطنة لمدة سبعة أشهر. أيضاً التغييرات اللغوية لا تكون سريعة ولا نهائية. فالفتح العربي الإسلامي لم يؤد على سبيل المثال إلى انقراض الفارسية الوسطى (البهلوية)، بل أن جزءاً كبيراً من الأدب الفارسي البهلوي قد ظهر بعد هذا الفتح. وبعد الانتصار الحاسم فيما يبدو للعربية كلغة أدبية، بدأت الفارسية الجديدة تسود منذ بداية القرن الحادي عشر الميلادي وعلى نطاق واسع امتد حتى الهند. ورغم ذلك ظلت العربية مهمة ولكن كلغة علمية.

ما ينطبق على الملكيات واللغات ينطبق أيضاً على الحروب والثورات والتحولات الروحية والدينية. فالكثير من ذلك يحدث أولاً على نطاق إقليمي ولا يؤثر إلا بعد مرور بعض الوقت، وغالباً ما يكون ذلك في وقت متأخر جداً، وقد لا يؤثر الكثير منها أبداً على نطاق واسع. والآن يوجد الكثير من الأشياء المغرية التي يمكن أن تستغل للإعلان عن بداية حقبة جديدة؛ اكتشاف جديد، أو فكرة جديدة، أو دين جديد، أو فلسفة جديدة، أو ثورة، أو حملة عسكرية تهز العالم وأشياء أخرى كثيرة شبيهة. لكن هنا يتم في الغالب الانطلاق من النتيجة التي يبحث المرء عن سبب لها، ويعتقد أنه سيجدها في مثل هذه الأحداث. ومع ذلك هناك عدد كبير من الأحداث المماثلة التي لم يكن لها نتائج بعيدة المدى، أو كانت نتائجها ضئيلة أو شبه معدومة. كثير من الأجهزة التقنية التي رسمها ليوناردو دافنشي كان لابد من إعادة اختراعها مرة أخرى في القرنين التاسع عشر والعشرين. لكن رسومات ليوناردو المثيرة للاهتمام، والتي لم تترك أثراً في عصرها، لا تكاد تجعل أحداً يفكر في تقديم بداية العصر التقني إلى القرن الخامس عشر الميلادي. أيضاً تم سحق تمرد العبيد بقيادة سبارتاكوس سنة (٧٣-٧١ ق.م.)، وحدث الأمر

نفسه مع ثورة الزنج في جنوب العراق (٢٥٥-٢٧٠ هـ/ ٨٦٩-٨٨٣م). على الرغم من أن هذه أحداث تاريخية مهمة، فقد بقيت غير فعالة لا على نطاق واسع ولا على المدى الطويل، وهذا مما لا يمكن قوله عن الثورة الفرنسية. وبالمثل، فإن وصول ليف إريكسون (Leif Erikssons) إلى أمريكا بعد سنة ١٠٠٠م بوقت قصير لم يكن له أية نتائج سوى لبعض عائلات الفايكنج. أما رحلات كولومبوس فكان لها عواقب وخيمة، خاصة للسكان المحليين بداية، أما بالنسبة للعالم القديم فقد استغرق الأمر بعض الوقت قبل أن تصبح الآثار ملموسة، وفقط بعد ذلك أصبحت مستدامة وأكثر عمقاً.

لذا ينبغي أن نحذر عند تشكيل الحقب من أن نبحث عن «العظماء» والأفكار العظيمة التي يمكن عدها سبباً مشتركاً (ودائماً ما توجد أسباب مشتركة) لتحول حقبي. فمن ناحية لهذه الأسباب أيضاً أسبابها التي لم تنشأ من لا شيء (وهو ما يؤدي ببساطة لإنعكاسات مرآوية لا نهاية لها). ومن ناحية أخرى فإن وقت التخمير للتغييرات، يعني أنها لم تحدث بعد. لذا فالأمر لا يتعلق بالبحث عن أي بدايات أولى، ولكن عن الوقت الذي أصبحت فيه التغيرات شاملة ودائمة، وأصبحت تجربة الناس بالتالي مختلفة تماماً بحيث يمكن للمرء أن يتحدث عن حقبة جديدة.

هذا لا يعني أن المعارك والثورات والكتب التي «صنعت حقبة» يجب ألا تؤخذ في الاعتبار عند تحديد حدود الحقب. ومع ذلك، يجب على المرء بداية التأكد من أن معركة ما ليست بداية لتطور قد يكون قابلاً للإنعكاس منذ البداية، وإنما أحد أعراض تغيير أصبح نهائياً أو في طريقه ليكون.

علامات مميزة

عند البحث عن حدود حقبة ما، من المفيد إلقاء نظرة على اللغويات. فاللغات - مثل التاريخ - تشكل استمرارية غير منظمة. إذا تجاهل المرء اللغات الرسمية المعيارية، فإن كل لغة في المنطقة تبدو كاستمرارية للهجات. وحينما نتنقل في منطقة لغوية واحدة سنجد وبشكل دائم اختلافات. معظم هذه الاختلافات تكون دائماً في حدها الأدنى، لكن في بعض الأحيان تكون الاختلافات كبيرة لدرجة أن المتحدثين أنفسهم يكونون على دراية بها، وأن الناس في المناطق المجاورة يمكنهم التعرف على ذلك أيضاً، مثلاً عندما يُسمي صبياً في منطقة ما (Bub) وفي منطقة آخرى (Bou). وبين الأماكن التي يقال فيها (Bub) وتلك التي تقول (Bou)، يمكنك رسم خط. مثل هذا الخط الذي يميز الحدود بين الظواهر اللغوية يسمى «خط التقابل اللغوي» (Isoglosse)[1]. وقياساً على ذلك يمكن للمرء أن يقسم مجرى التاريخ المتدفق من خلال خطوط تشير إلى الانتقال من حالة مفردة إلى أخرى، وأن نسمي هذه (Isoschemen) أي «خط تغير الحالات التاريخية». هذا «التغير للحالات التاريخية» يمكن أن يكون مثلاً: بدء استخدام الورق كمادة للكتابة، أو الانتقال من لغة إدارية إلى أخرى، أو نهاية تصور أن السلطة مستمدة من الله.

إذا أراد عالم اللغة أن يصنف لهجات منطقة لغوية ما، فسيقوم أولاً بوزن أهمية التقابلات اللغوية المختلفة. هنا على سبيل المثال

---

(١) قياساً على «Isobare» أي «خط تساوي الضغط»، و«Isotherm» «أي خط درجات الحرارة المتساوية»، لا يتعلق الأمر هنا بخط إيزو حقيقي، نعم لهجات أي لغة تشكل ككل سلسلة متواصلة، ولكنها ليست الظواهر الفردية الممثلة في «خط التقابل اللغوي».

سيبدو ملحوظاً أن خط التقابل اللغوي بين Bau / Bub أقل أهمية من خط التقابل اللغوي بين تنويعات (Bub) أي (ولد) وتنويعات (Junge) أي (صبي). ولكن حتى لو وُجد مثل هذا الخط المهم للتقابل اللغوي، فلا يعني هذا بالضرورة أننا وقعنا على حدود لهجوية حاسمة. بالإضافة لذلك يبحث اللغوي عن «نقطة التقاء لساني» (Isoglossenbündel)، أي المناطق التي تتجمع فيها العديد - وربما الكثير - من التقابلات اللغوية في مكان ضيق، حتى أنه يمكن أن تنشأ صعوبات في الفهم بين الأشخاص الذين يعيشون على بُعد بضعة كيلومترات فقط إذا استخدموا لهجتهم الأصلية. وبالمثل لا ينبغي لمؤرخ أن يقتصر على علامة تظهر بداية مهمة بشكل خاص من أجل تثبيت حدود الحقب. بدلاً من ذلك يجب عليه، كما قلنا فيما يتصل بنقطة الالتقاء اللساني أن يبحث قياساً على هذا عن «خطوط تغير الحالات التاريخية» (Isoschemenbündel) التي تُظهر تحولاً في الظروف المعيشية لأكبر عدد ممكن من المجالات.

أيضاً مسار العديد من نقاط الالتقاء اللساني به توازيات في التاريخ. وكثيراً ما تشكل نقاط الالتقاء اللساني علامات وتدية على طول طرق المواصلات التي يظهر عليها عادة كل جديد. أيضاً في التاريخ غالباً ما توجد طرق مواصلات تنتشر فيها الابتكارات. ربما يتمثل الأمر الأكثر إثارة للاهتمام في المناطق اللغوية البينية التي تنشأ عندما تتقارب - وإن بشكل نسبي - سلسلة من التقابلات اللغوية المهمة في منطقة واحدة. في علم اللهجات الألماني يعتبر حد الراين اللهجي (Rheinische Fächer) هو الأشهر، حيث حدث - وإن بشكل جزئي - الإنحراف الصوتي الثاني في اللغة الألمانية. فبعض كلمات «اللهجة الألمانية الدُنيا» مثل (macken) و(Dorp) و(wat)

لم تتحول بالكامل في كل مكان على طول نهر الراين لأشكالها في «اللهجة الألمانية العُليا»، وهي (machen) أي «يعمل»، و(Dorf) أي «قرية»، و(was) أي «ماذا»، وصنعت بالتالي هذا الحد اللهجي المذكور. هناك مناطق انتقالية أكبر يقال فيها (machen) بالفعل، لكن لا تزال (Dorp) و(wat) كما هما، بينما نجد إلى الجنوب من هذا (machen) و(Dorf) لكن تبقى (wat) كما هي، ولكن لا يزال يتم استخدامها، وكل هذا قبل أن تتصل هذه المنطقة الانتقالية للألمانية الوسطى في النهاية باللهجة الألمانية العليا. مثل هذه الظواهر اللهجوية تجد متوازيات لها في التاريخ، حيث لا يحدث أي تغيير دون فترة انتقالية، على سبيل المثال، عندما كان المرء في أوربّا الوسطى يبني المباني الحجرية الكبيرة مرة أخرى، ولكنه لا يزال يكتب على الرق.

وكما يبدو فقد طور علم اللغة منهجية لتنظيم التحولات المستمرة أكثر انضباطاً مما لدى العلوم التاريخية. فتقسيمات الحقب لا تزال تعتمد في غالب الأحيان على افتراضات لم يتم تأملها بشكل كاف، وهي افتراضات تجد مبررها في أن العلامات التي يوليها التأريخ اهتماماً مميزاً (بصفة خاصة الدين والسلطة) هي منتقاة كأمثلة، ولا تعد بالضرورة جزءًا من مجموعة علامات مميزة وشاملة من الظواهر الانتقالية. على الرغم من أن تقسيمات الحقب (لا تكاد تختلف في هذا عن تقسيمات اللهجة) تحتفظ دائماً بقدر ما من التعسف، إلا إذا ارتقت بالفعل إلى مستوى أفضل من حيث التفكير المنهجي. في هذا السياق يمكن فقط التنويه بمثل هذا المطلب النظري، وليس تنفيذه بشكل تأسيسي، وعلى العموم هذه الاقتراحات تقدم هنا بهدف مزيد من التأمل. فتقسيمات الحقب ليست فقط إمكانية جدالية، ولكنها

أيضاً تشكيل لصورة العالم. وإبان ذلك يمكن أن تكون مفيدة ليس فقط كإمكانية، وإنما أيضاً بوصفها هدامة للغاية كما رأينا في الفصل الأول. لهذا السبب ينبغي على المرء تزويد هذا النشاط شديد التنوع والمخاتلة بالعناية التنظيرية المدعومة بالحجج.

العصور العتيقة المقيدة

ينبغي أن يكون واضحاً أنه من غير المفيد تقسيم الحقب بناء على عدد قليل من العلامات المختارة في الغالب بشكل متعسف أو حتى على علامة واحدة فقط، فبهذه الطريقة يمكن تبرير أي تصنيف بسهولة. علاوة على ذلك، إذا لم يرغب المرء في إيلاء الكثير من الاهتمام لهذه الإشكالية، فغالباً ما ينتهي الأمر بالتحقيب الأكثر تقليدية، وبالتالي يخفق بسبب هذا في تقديم رؤى جديدة ربما تكون أكثر إفادة.

هذا ما وقع فيه على سبيل المثال محرر المجلد الأول من كتاب «تاريخ العالم» (Geschichte der Welt)، مؤرخ العصور العتيقة المعروف هانز يواكيم جيركه (Hans-Joachim Gehrke). هذا المجلد - الممتاز بالمناسبة - عنوانه: «العالم قبل ٦٠٠: الحضارات المبكرة» (Die Welt vor 600. Frühe Zivilisationen). السؤال هنا: لماذا يعد العام ٦٠٠ ميلادية نهاية للفترة التي يغطيها هذا المجلد؟ هل كانت هذه السنة بالفعل نقطة تحول رئيسية في تاريخ العالم بين العصر الحجري القديم والحاضر؟ هنا لا تزال مقدمة الناشر غامضة جداً. وهو يسلم على كل حال بأن سنة ٦٠٠ ميلادية عبارة عن حد «مختلق»، ولكنه «لم يُختار بشكل تعسفي تام طالما يمكن وصف ظهور حقبة جديدة بما يتجاوز الحضارات التي ستقدم

في هذا الكتاب، ويمكن للمرء أن يفكر مثلاً في بدايات الإسلام. أما بالنسبة للدائرة الحضارية الأوروبية-الشرق-أوسطية فإنها وضعت نهاية للعصور القديمة في هذا الوقت تقريباً»[1]. أما الحجة الأخيرة فهي مجرد حشو وإسهاب. فحدود حقبية تعسفية تصبح مبررة بوجود حدود حقبة تعسفية في مكان آخر. لذا تبقى فقط «بدايات الإسلام» كمعيار وحيد مذكور صراحة.

إذا قمنا بقياس هذا المقولة وفقاً للمعايير التي حددناها منذ قليل، يتضح أن بدايات الإسلام حول عام ٦٠٠ ميلادية كانت بداية حدثاً ذا أهمية إقليمية، ولم يكن أحد يعرف به خارج شبه الجزيرة العربية، ولم يكن لأحد آنذاك أيضاً تقدير نتائجه. وكما سبق ورأينا فإن مثل هذه البدايات لا تكفي لإنشاء حقبة. في الواقع كان الإسلام ناجحاً، لكنه استغرق قروناً قبل أن يصبح ديناً للأغلبية، على الأقل في المناطق التي يفضل البعض وصفها بأنها «بلاده الأصلية» (Kernländer). ولكن حتى في هذه البلاد الأصلية بقيت الأديان القديمة قوية، من الزرادشتية، والمسيحية المتطيفة، والديانات الغنوصية والوثنية حتى اليهودية التي تميزت بحيوية كبيرة للغاية. أما ما الذي يجعل ظهور الإسلام وحده يشكل حدوداً حقبية، بينما لم يؤد ظهور كل الأديان الأخرى إلى ذلك، فأمر لا يبدو من السهل تبريره. خاصة وأن انتصار المسيحية على الديانات الوثنية والقضاء عليها تماماً، يُعد كبداية لقطع حقبي أقوى بكثير، من ناحيتي التاريخ الديني والتاريخ العقلي، من ظهور الإسلام الذي وقف بجانب ديانتين توحيديتين يشبهانه بقوة في كثير من الأمور.

---

(١) انظر: (Gehrke: Die Welt vor 600)، ص ١٢.

أيضاً في الفصل حول «عالم العصور الكلاسيكية العتيقة» كان المؤلف لا يزال تقريبياً للغاية. ومرة أخرى نجد تهمة أن الإسلام هو الذي قضى على العصور العتيقة. على كل حال تم رفض سنة ٤٧٦ م كعتبة حقبية، «وذلك لأن الإمبراطورية - الرومانية الشرقية - كانت ما تزال موجودة» - لكنها فعلت ذلك حتى سنة ١٤٥٣م وليس فقط إلى سنة ٦٠٠م. أما الإسلام «الذي كان من الناحية التاريخية الدينية بمثابة مسيرة عملية ضخمة التأثير وضعت نهاية واضحة للعصور العتيقة، هذا رغم أن الجديد كان ما زال راسخاً للغاية في القديم». وهنا تنفتح التوازيات مع حملة الإسكندر: «أيضاً التأثيرات سواء أكانت قصيرة أم طويلة الأجل فهي قابلة للمقارنة. في البداية كان الغزاة يتوجهون وبقوة تبعاً للظروف السابقة. ولكنهم سرعان ما يبدأون مسيرة تغيير ثقافية واضحة لا تهدف لتغير وجه العالم بين يوم وليلة، وإنما خلال فترة زمنية منظورة. وهذا ما زال واضحاً حتى اليوم، ويمكن التعرف عليه في اللغة والدين في المناطق الأساسية»[1].

مع التركيز المتكرر على عمليات التغيير التي بدأت تدريجياً فقط، يبدو أن المؤلف نفسه يشكك في تقسيمه الحقبي. وكما رأينا، فإن حقبة جديدة لا تبدأ ببذرة لا نعرف ماذا سينتج عنها، ولكن من فترة النضج. إذن ما هي «مسيرة التغييرات الثقافية الواضحة» التي خلقت عالماً جديداً؟ بالطبع لا يمكن أن يكون الدين واللغة وحدهما. على سبيل المثال البشر في بلاد ما بين النهرين غيروا لغتهم من السومرية إلى الأكادية التي تطورت عن البابلية القديمة

---

(١) انظر السابق، ص ٥٩٥.

والوسطى والجديدة، أو الآشورية القديمة والوسطى والجديدة، ومنها إلى الآرامية والعربية. فهل في كل مرة يغيروا فيها لغتهم سنحدد حقبة كبيرة جديدة؟ إذن سندخل بالتأكيد حالة تحقيبية مربكة جداً. ثم هل وجد في منطقة البحر المتوسط والشرق الأوسط قرناً لم ينشأ فيه دين جديد أو جماعة دينية؟

الآن سنأتي إلى ما بقي من النقاط المذكورة أعلاه (٣) و(٤)، ولكن ما زال يوجد شيء يخص نقطة (٢)، وهي الجغرافيا. فخريطة العالم تغيرت: «فعالم البحر المتوسط بنواحيه المترامية، حتى الأطلنطي وبحر الشمال، مع نظرة واسعة تصل على الأقل حتى بلاد ما بين النهرين، وبمعنى أوسع حتى الهند ووسط أسيا، فقد طابعه المركزي وانهار كوحدة معاً». وبدلاً من ذلك لا يجد المرء «إمبراطورية عالمية تتمركز حول البحر المتوسط. وإنما ثلاث قوى ترى نفسها كقوى كونية: الإمبراطور الروماني الذي يحكم في القسطنطينية [. . .]، ونظيره الغربي للفرنجة [. . .]، والخليفة في بغداد [. . .]. وبهذا نكون على الأقل قد وصلنا إلى عالم القرون الوسطى»[1]. وهكذا فإن المؤلف قد حول الآن بالضبط واحدة من أقوى الحجج لبقاء العصور العتيقة المتأخرة، حتى في المجال السياسي، إلى نقيضها. كما أوضحت ألموت هوفرت (Höfert) في كتابها التأسيسي «القيصرية والخلافة»، وهي فكرة «التوحيد الإمبراطوري» (Imperialen Monotheismus)، بوصفها ميراثاً مهماً للعصور العتيقة، تظهر أن الممالك الثلاثة التي تبدو للنظرة الأولى مختلفة جداً، تظهر باعتبارها سلطات ممثلة للعصور العتيقة المتأخرة،

(١) انظر السابق، ص ٥٩٦.

ورغم الاختلافات الثقافية والحضارية، تُظهر توازيات مذهلة في تصوراتها للسلطة والإمبراطورية.

ولكن كيف يمكن التغاضي عن ذلك؟ الحل كما في كثير من الأحيان موجود في الجغرافيا. بدقة يجمل جيركه المجال، موضوع هذه الدراسة، من الطرف الغربي للبحر المتوسط حتى الهند ووسط أسيا. في هذا المجال وجدت في العصور العتيقة إمبراطورية عالمية تمركزت حول البحر المتوسط. نهاية هذا الوضع مثلت أيضاً نهاية للعصور العتيقة. والآن فيما يتصل بالهند ووسط أسيا اللتين لم تكونا ثقافتين هامشيتين لمنطقة البحر المتوسط، فلابد إذن من أن شيئاً ما وجد بينهما لا يسمح، بدون حق بالطبع، بأن يجعل نفسه مجرد ثقافة هامشية للإمبراطورية الرومانية. يمكن العثور على إشارة لذلك الشيء عندما يتحدث جيركه عن «ممالك أولياء العهد» التي تكونت في أعقاب فتوحات الإسكندر. من بين هذه الممالك كانت مملكة السلوقيين هي الأكبر وربما الأقوى أيضاً: «بالمقارنة مع الممالك الأخرى، كانت مملكة السلوقيين خاصة مزدهرة وكثيرة التنوع، بالتأكيد بسبب حجمها الكبير»[1]. كانت توجد معرفة لا بأس بها بهذا التنوع الثقافي للمنطقة، الموجود من قبل وحتى اليوم، وكان من المهم أيضاً «هلينة النخبة الإمبراطورية»[2] التي تظهر في كتابات هوامش العملات اليونانية خلال العصر الفارسي البهلوي. ومع ذلك لم تتشكل ثقافة هامشية في عالم البحر المتوسط. هذا الشكل من الحكم بهذا «الحجم الكبير» ليس سوى الإمبراطورية الفارسية، الإمبراطورية الفارسية الإخميدية القديمة (٥٥٨-٣٣٠ قبل الميلاد)،

---

(١) انظر السابق، ص ٥١١.

(٢) المقصود بالهَلينة أنها مثقفة بالثقافة الهلينية اليونانية (المترجم).

وهي المملكة التي خلفتها، بعد حملة الإسكندر، مملكة السلوقيين (٣٠٥-١٢٥ ق.م.)، التي حل محلها البارثيون (المملكة الأرشكية) (ح. ٢٤٧ ق.م. - ٢٢٤ م.). وفي النهاية وصل الساسانيون الأكثر رسوخاً في التقاليد الثقافية الإيرانية إلى السلطة التي سيطروا عليها من سنة (٢٢٤ ق.م.) وحتى الفتح العربي الإسلامي (سنة ٦٥١م.)، وكانوا - الساسانيون - خلال هذه الفترة الإمبراطورية الكبرى التي تحكم غرب أسيا، والتي أثرت تركتها وبشكل مكثف على العصر الإسلامي.

لكن أين تجد الإمبراطورية الفارسية مكانها في كتاب «تاريخ العالم قبل عام ٦٠٠م.» الذي حرره هانز يواكيم جيركه؟ الجواب هو: لا مكان لها. فبصرف النظر عن الإشارة من حين لآخر إلى الفرس كشريك تجاري، فإنهم لا يظهرون إلا في فصل عالم العصور العتيقة الكلاسيكية، وفقط «كأعداء وخصوم» لليونان بداية ثم للرومان لاحقاً. ليس لديهم تاريخهم الخاص. فالساسانيون الذين فعلوا في القرون الأربعة من حكمهم أشياء أخرى غير الحرب مع الرومان يعطون صفحة واحدة لا غير (ويتم تقديمهم فيها «كمنافسين للرومان»). أضف إلى ذلك الخريطة غير الضرورية في هذا السياق، لأن معظم الأماكن المرسومة فيها لا تأتي مرة أخرى فيما بقي من المجلد[1]. حتى في التقسيم المتكلس للعالم القديم إلى «دوائر ثقافية» (وهذا في حد ذاته مصطلح إشكالي)، «قيل باختصار: الشرق الأدنى، منطقة البحر المتوسط، الصين، الهند»[2]؛ فهنا فيما بين الشرق الأدنى والهند توجد فجوة غريبة. في مكان آخر يوجد حديث

---

(١) انظر السابق، ص ٥٩٢-٥٩٤.

(٢) انظر السابق، ص ٢٠.

عن «دائرة ثقافية أوربية شرق أوسطية»[1]، وهو أمر أكثر منطقية من الفصل المصطنع بين «دائرة ثقافية» شرق أوسطية وأخرى متوسطية.

بشكل عام يظهر من هذا الفصل أن هناك استراتيجية غريبة لتجنب إيران. نعم يوجد فصل كامل بعنوان «الفرس والإغريق»، إلا أنه يدور في غالبه حول اليونانيين المهَدَّدين من قِبل العدو الفارسي. ربما لهذا يحمل الفصل عنواناً فرعياً هو «عالم منقسم»، مما يوحي بأن الفرس مذنبون فيما يخص انقسام عالم العصور العتيقة[2]. وفقط مع الإسكندر الأكبر تم التغلب على هذا الانقسام، وظهر «العالم الهلنستي»، وكان هذا بمثابة تمهيد للفصل الأخير من العصور العتيقة: «الإمبراطورية الرومانية ووحدة العالم»[3]. الآن لم يعد الفرس منشقين، لقد تم إهمالهم ببساطة. لا يعتبرون جزءًا من عالم العصور العتيقة، الذي أصبح يتكون الآن من إمبراطورية واحدة فقط هي الإمبراطورية الرومانية. لكن الكتاب ليس تاريخاً للإغريق والرومان فقط، وإنما للعالم كله. وبما أن الفصل الرئيسي الأخير مخصص لجنوب أسيا وجنوب شرقها مثل الصين، يستنتج من هذا أن الاحتكار اليوناني الروماني للعصور العتيقة يؤدي ببساطة إلى اختفاء بلاد فارس من تاريخ العالم.

هذا الإخفاء لبلاد فارس تقليد له تاريخ، ففي «أطلس dtv لتاريخ العالم» (dtv-Atlas Weltgeschichte)[4]، وهو أحد أكثر

(١) انظر السابق، ص ١٢.
(٢) انظر السابق، ص ٤٥٣-٤٩٨.
(٣) انظر السابق، ص ٥٥١-٥٩٦.
(٤) ترجم إلى العربية (عن الطبعة الألمانية رقم ٣٤) بعناية إلياس عبدو الحلو ونشرته المكتبة الشرقية ببيروت سنة ٢٠٠٣ (المترجم).

المراجع التاريخية شعبية، وقد صدر للمرة الأولى قبل خمسين سنة، وصدر منه حتى الآن أكثر من ٤٢ طبعة، في هذا الأطلس يواجه المرء اختفاءً مماثلاً في غموضه لبلاد فارس. ولكن على أي حال توجد خريطة للإمبراطورية الأخميدية. وقد تمت الإشارة إلى السلوقيين فقط تحت عنوان: «الهيلينية/ممالك أولياء العهد». وفي هذا الفصل تخصص بعض الأسطر القليلة للبارثيين أيضاً، ولكن لا يذكر اسم دولتهم (المملكة الأرشكية) ولا هم يفعلون أكثر من قتال الرومان[1]. الأمر أسوأ بالنسبة للساسانيين الذين يتم تقديمهم في فصل: «روما العتيقة/القياصرة الجنود، ذوي السلطة المطلقة» بوصفهم «شعوب خيّالة يعيشون على أطراف الإمبراطورية»، ويقودون «حروباً إنشقاقية مستمرة» ضد الرومان. فقط في فصل «بداية العصور الوسطى» تعاود فارس الظهور مرة أخرى تحت عنوان «الإسلام ١»[2]. وبكلمات آخرى: كأن ٨٠٠ سنة من التاريخ الفارسي لم توجد قط!

من الغريب أن الإمبراطورية الأخميدية تُسمى هنا وفي أماكن أخرى بالإمبراطورية الفارسية، تماماً كما لو أنه لن تكون هناك دولة أخرى في وقت لاحق، وأنها ستعامل كجزء من الحضارات العتيقة. ثم تختفي بلاد فارس من تاريخ العالم لعدة قرون قبل قبل أن تظهر مرة أخرى في «العصور الوسطى». أي أنه من المسموح لها أن تظهر في «الشرق القديم» وفي «العصور الوسطى»، ولكن ليس فيما بينها، وذلك لأنه فيما بينهما توجد العصور العتيقة. وإلى الشرق منها تأتي

(١) انظر: (Kinder et al.: dtv-Atlas Weltgeschichte)، ص ٦٩ (وفي الترجمة العربية أيضاً).

(٢) انظر السابق، ص ١٠١، ص ١٣٥.

الهند، وإليها لا تنتمي بلاد فارس أيضاً، ببساطة لأنها في غالب مجالات الحياة كانت أقرب بكثير إلى العصور العتيقة اليونانية الرومانية منها إلى الهند. ومع ذلك غير مسموح لها أن تنتمي إلى العصور العتيقة، وذلك لأنه يُنظر إلى الفرس في معظم الأحيان كنقيض لليونانيين (على سبيل المثال «الديمقراطية» مقابل «الاستبداد الشرقي»)[1]، الذي لا يحسب ضمن «العصور العتيقة». ببساطة لأن «العصور العتيقة» مخصصة فقط لليونان والرومان ولنا نحن، ورثتهم الشرعيون والوحيدون في غرب أورُبّا ووسطها. من الجلي هنا أن هذه النظرة إلى العالم ليست مقصورة على أواخر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فقط، بل ما زالت تعيش إلى وقتنا الحاضر كما هو واضح في كلا الكتابين المنقودين.

وهنا نؤكد مرة أخرى: أن المنطقة الواقعة بين جبال الهندوكوش والأطلنطي لم تسيطر عليها إمبراطورية واحدة حتى في العصور العتيقة باستثناء تلك السنوات القليلة من حملة الإسكندر. ومن الصعب جعل أكثر من اثني عشر قرناً من التاريخ الفارسي، من قورش الكبير (٥٥٨-٥٣٠ ق.م.) وحتى التعيس يزدجرد الثالث (٦٣٣-٦٥١م.)، شيئاً هامشياً لتاريخ العالم، وأي تحقيب عقلاني مفيد لا يمكن إنجازه إذا تم استثناء بلاد فارس من تاريخ العالم. ولكن إذا قمنا بإدراجها فيه، تبخرت النهاية التي أرتأها جيركه للعصور العتيقة. فلم تكن هناك إمبراطورية واحدة متمركزة على البحر المتوسط تسيطر على المنطقة، وإنما إمبراطوريتان: فارسية والرومانية. وهذه الأخيرة

---

(١) انظر السابق، ص ٤٥؛ حيث يتحدث حتى في ٢٠١٧ عن الإمبراطورية الشرقية بوصفها «الاستبداد الشرقي» و«الرعايا فيه عبيداً».

تقاسمها إمبراطوران بدءاً من سنة ٣٩٥ م[1]. وفي عام ٨٠٠م لم يكن الوضع مختلفاً تماماً: فمرة أخرى كان هناك قيصران وإمبراطورية قوية تحكم من الشرق الأدنى. صحيح كانت الإمبراطوريتان، الرومانية الغربية والرومانية الشرقية، اللتان تحكمان من قبل إمبراطورين مختلفين، لم تعودا تشكلان إمبراطورية واحدة متحدة، وأن حاكم الإمبراطورية القوية التي تحكم من الشرق الأدنى يُطلق عليه لقب «الخليفة»، لكن الاستمرارية، وخاصة ظاهرة التوحيد الإمبراطوري التي وصفتها ألموت هوفرت (Höfert) كانت واضحة بشكل مدهش. وقد وفرت نهاية هذا التوحيد الإمبراطوري (فيما يخص الإسلام كان هذا في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين) خطاً مهماً بين مجموعة العلامات التي تحدد نهاية العصور العتيقة.

عند إلقاء نظرة على الإصلاح النقدي الذي قام به الخليفة عبد الملك بن مروان (حكم ٦٥-٨٦هـ/ ٦٨٥-٧٠٥م) يتضح إلى أي مدى تُعد الخلافة الإسلامية استمراراً مباشراً للإمبراطوريتين الفارسية والرومانية الشرقية. في هذا السياق سيتم وبشكل متكرر ذكر الاعتبارات السياسية الدينية. ولكن ربما لعبت الاعتبارات المالية والسياسية الإمبراطورية دوراً أكبر. كان على الأمويين أن يواجهوا ليس فقط أن العملات المعدنية الرومية والساسانية تختلف كل منها عن الأخرى من حيث التصميم - على ظهر العملة تجد هنا صورة

---

(١) في هذه السنة عندما مات تيودوسيوس الكبير انتهت وحدة الإمبراطورية الرومانية، حيث تم تقسيمها بين ابنيه، فنال أركاديوس حكم الشرق فأسس الإمبراطورية الرومانية الشرقية (تعرف أحيانا بالإمبراطورية البيزنطية، ولكنه اسم متأخر)، ونال هونوريوس الغرب فأسس إمبراطورية رومانية غربية. وقد أخذت كل منهما مسارها المستقل (المترجم).

القيصر، وهناك صورة كسرى وهيكل النار مع تماثيل الحراس - ولكن أيضاً أن كل إمبراطورية كانت تمتلك نظاماً نقدياً مختلفاً تماماً. فالنظام النقدي للروم الشرقيين قائم على الذهب والنحاس فقط، ولم تكن العملات الفضية مستخدمة هناك آنذاك. أما النظام النقدي للساسانيين فكان على النقيض من ذلك، حيث كان الدرهم الفضي هو المتداول بينهم.

في أعقاب الفتح العربي الإسلامي، تدفقت العملات الفضية الساسانية بشكل متزايد حتى إلى المناطق الرومانية السابقة، ولذا كان الإصلاح النقدي أمراً لا مفر منه. وبعد فترة تجريبية مكثفة، تمت خلالها مناقشة تصميم القطع النقدية التي ستمثل الدولة بأكملها، تقرر في عام ٧٧هـ/ ٦٩٦م أن يكون التصميم دون صور. فبدلاً من صورة الحاكم والرموز الدينية، يجب الآن أن تقوم سورة الإخلاص (رقم ١١٢) والآية (رقم ٣٣) من سورة التوبة[(١)] بتمثيل الدولة. فما يبدو في البداية وكأنه قطيعة قوية مع التقاليد يدل أكثر على الاستمرارية. بعد عامين تم إقرار التصميم الجديد حتى للعملات الفضية، وبالتالي وجدت مرة أخرى عملة موحدة سارية في الدولة كلها. وتبع ذلك بالتدريج الفلوس النحاسية كما يتضح من (اللوحة رقم ٧)[(٢)]. فالإصلاح النقدي وحد الأنظمة النقدية في المناطق الرومانية والساسانية السابقة. أخذ من التقليد الساساني تأريخ القطع النقدية، ذكر مكان السك على العملات الفضية. أما التجديد الأكثر وضوحاً فكان التخلي عن الصور ولم يكن ذلك نتيجة عداء إسلامي مزعوم

---

(١) يعني قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (المترجم).

(٢) انظر ملحق الصور (المترجم).

للصور. ففي المرحلة التجريبية تم تجريب أشياء مختلفة من هذا القبيل، وكما نعرف كانت قصور الأمويين، بل وحتى مساجد العصر الأموي، مزينة بالصور. ويمكن أن نسأل عن ماهية الشكل الذي كان يمكن ابتكاره ليواصل التقليد الخاص بصور القيصر الروماني والشاه الفارسي مع هيكل النار الزرادشتي؟ الواقع أن التخلي عن الصور كان هو الحل الأقرب لإعطاء العملات الذهبية والفضية شكلاً موحداً، دون فرض إجباري لتقليد نقدي لجزء من الإمبراطورية على الجزء الآخر، الأمر الذي كان سيؤدي بالتأكيد إلى مزيد من المقاومة[١].

يمكن إظهار نهاية التوحيد الإمبراطوري وبوضوح من خلال العملات المعدنية. فعادة ما تُنهي كتالوجات العملات المعدنية ومجموعاتها الفصل الخاص بـ«العباسيين» بالخليفة المستكفي (٣٣٣-٣٣٤هـ/ ٩٤٤-٩٤٦م). فعلى الرغم من عجز المستكفي الكبير، كان لا يزال بإمكانه سك عملات معدنية لا تحمل غير اسمه، فلم يكن يكتب عليها أي اسم آخر حتى لو كان اسم الوريث المعين أو اسم أعلى مسؤول في الإمبراطورية. في عهد خلفائه كان السماح بسك العملات يُنقل كلياً إلى تلك الدول التي حكمت بشكل مستقل في ظل السلطة الإسمية للخلافة العباسية. وكان هذا الانتقال من عملة معدنية لأخرى لا يحدث فجأة. وهكذا لم تكن العملات المعدنية للحمدانيين والسامانيين والبويهيين تختلف كثيراً عن العملات العباسية الأصلية، فقط إلى جانب اسم الخليفة يتم أيضاً ذكر الزعيم الحالي لأي من هذه

---

(١) حول تاريخ العملات الإسلامية المبكرة قارن: (Stefan Heidemann: The Merger of Two Currency Zones in Early Islam. In: Iran 36)، سنة ١٩٩٨، ص ٩٥-١١٢) وللكاتب نفسه: (The Evolving Representation of the Early Islamic Empire).

الدول. أضف إلى ذلك استخدام، وإن بشكل غير ملحوظ، عناصر تصميم يمكن التعرف من الوهلة الأولى على مصادرها. وبهذه الطريقة كان هؤلاء الزعماء يُظهرون من ناحية التزامهم بوحدة الخلافة (التي أصبحت إسمية منذ فترة طويلة)، ويعلنون من ناحية أخرى استقلالية مملكتهم وسيادتها. ومنذ فترة حكم المقتدي (٤٦٧-٤٨٧هـ/ ١٠٧٥-١٠٩٤م) استطاع الخلفاء العباسيون وبانتظام استغلال المنافسات بين قواد السلاجقة من أجل السماح لهم بسك عملات معدنية خاصة بهم. ولكن ظلت هذه العملات من النوادر النقدية (الغالية جداً اليوم). وفي الفترة الأخيرة لحكم العباسيين في بغداد تم مرة أخرى سك المزيد من الدينار العباسي النقي وبأعداد لا يستهان بها، وذلك في الفترة من حكم الخليفة الناصر (٥٧٥-٦٢٢هـ/ ١١٨٠-١٢٢٥م) حتى فترة الخليفة المستعصم (٦٤٠-٦٥٦هـ/ ١٢٤٢-١٢٥٨م). ومع ذلك فإن هذه العملات المعدنية كانت متأثرة جداً بالجماليات السلجوقية، وهي تمثل فقط سيادة الخليفة كحاكم محلي على بغداد وبلاد ما بين النهرين. بالطبع لا يوجد ومنذ فترة طويلة أي مؤشر على «توحيد إمبراطوري»، خاصة في الفترة الانتقالية، وأيضاً لأن الخلافة الثانية، أي الفاطمية، التي تنافست لفترة طويلة مع العباسيين، كانت أيضاً في طريقها للسقوط.

العصور الإسلامية العتيقة المتأخرة

إذا وضعنا معايير صارمة لحدود الحقب الزمنية، فالأمر يتطلب ألا نكتفي بمتغير واحد فقط، مهما كان رائعاً، لكن يجب العثور على مجموعة من الخصائص أو العلامات لجعل بناء حقبة جديدة يبدو أمراً معقولاً. وبناء على هذا فالفتح الإسلامي لا يمثل وحده مثل هذا

الحد الحقبي. كان الانتقال إلى العصور العتيقة المتأخرة بالتأكيد تغييراً أكثر جذرية من هذا. عادة ما تحدد بداية العصور العتيقة المتأخرة بتولي الإمبراطور الروماني دقلديانوس الحكم (سنة ٢٨٤م). ولكن قبل ستين سنة من هذا وجد تاريخ مهم بالقدر نفسه، وهو بداية حكم أردشير الأول، وبالتالي بداية حكم الساسانيين في إيران. وتواريخ مثل سنة ٢٢٤م وسنة ٢٨٤م لم يتم اختيارها بشكل تعسفي بسبب تغيير الحكام والممالك، ولكن لأنها تمثل أعراضاً لتغير جذري في ظروف المعيشة شمل المنطقة الممتدة من المحيط الأطلنطي حتى جبال الهندوكوش.

قطع تاريخي مماثل لم تشكله قط السنوات حول عام ٦٣٥م[١]، لا في أوربّا ولا في المنطقة الواقعة بين نهري النيل وسرداريا (سيحون = Jaxartes). هذا مع الأخذ في الاعتبار أن الآثار المباشرة للفتوحات الإسلامية لم تدرس بشكل جيد للمنطقة بأكملها، وما درس منها ليس جيداً بأي حال. بالنسبة للمنطقة السورية الفلسطينية، التي تم استكشافها من الناحية الأثرية بشكل جيد نسبياً، خلص علماء الآثار إلى أن الفتح الإسلامي أقل وضوحاً من الاحتلال الساساني (٦١٣-٦٢٨م)، بل إن بعض المؤرخين يتحدثون عن «غزو خفي» (Invisible Conquest)[٢]. فصورة جحافل البربر العربية التي تكتسح أرض الحضارة العتيقة فتدمّرها وتفصلها عن بقية العالم (ويقصد بهذا أوربّا) هي صورة مكذوبة ومدحوضة تماماً[٣].

---

(١) يعني هنا سنوات فتوح الشام والعراق (المترجم).

(٢) قارن: (Walmsley: Early Islamic Syria)، ص ٤٧.

(٣) قارن السابق، ص ٢٣ وما بعدها، وص ٤٥ وما بعدها (وأماكن أخرى هنا وهناك).

فـ «أطروحة هنري بيرن» التي تقول بأن الفتح الإسلامي دمر الوحدة الاقتصادية لمنطقة البحر المتوسط والتي كانت قائمة حتى ذلك الحين تم تفنيدها ودحضها منذ أمد طويل، لكن هنا يجري استدعائها لتعليل إنشاء حدود حقبية في سنة ٦٠٠م[١]. الأدق والأكثر توكيداً أن منطقة السيادة العربية الإسلامية شهدت طفرة اقتصادية شاملة يمكن تبينها على سبيل المثال في توسعة الأحياء الحضرية التي تخدم التجارة والأعمال الحرفية. بالنسبة لسوريا يتحدث ألان وامسلي (Alan Walmsley) عن «النمو الهائل للنشاط الصناعي الذي انتشر بسرعة متفجرة داخل المدن وضواحيها القريبة»[٢]. هذا التوطيد الاقتصادي وما تلاه من الانتعاش واضحين في أشياء كثيرة ليس آخرها السياسة المالية؛ حيث وجد الآن، من الأندلس حتى أسيا الوسطى، معيار مركزي محدد للعملات المعدنية ذهبية كانت أم فضية. أضف إلى ذلك أن الفلوس النحاسية المهمة لتجارة التجزئة كان يتم سكها في مناطق كثيرة على أساس إقليمي. هذه الاستمرارية للسياسة النقدية لا تمكن من استخدامها لإنشاء حدود حقبية قاطعة، وكذلك لا يمكن استخدام الاستقرار الاقتصادي للمنطقة في الأمر نفسه.

فلم يوجد ولا مرة أي تغيير جذري عنيف، لا في السياسة ولا في الحكم. الحالة المعتادة في العصور العتيقة المتأخرة كانت قيصران رومانيان؛ شرقي في القسطنطينية، وغربي يتنقل ما بين روما ورافينا وترير، بالإضافة إلى شاه فارسي إقامته الرئيسية في المدائن (قطسيفون). وفي عام ٨٠٠م كان لا يزال هناك قيصر روماني شرقي في القسطنطينية، وبعد بعض الانقطاع وجد قيصر مرة أخرى في

---

(١) قارن: (Gehrke: Die Welt vor 600)، ص ٥٩٦ مع ملاحظة ٢١٠ ص ٩٥٨.

(٢) انظر: (Walmsley: Early Islamic Syria)، ص ١١٧.

الغرب، ومرة أخرى مع تغيير في أماكن الإقامة. ورغم أنهما لم يعودا حاكمين مشتركين لإمبراطورية واحدة، إلا أنهما يستندان إلى التقليد نفسه. وعلى بعد بضعة كيلومترات من المدائن (قطسيفون)، على الجانب الآخر من نهر دجلة، يقيم الآن الخليفة العباسي الذي ورث الإمبراطورية الساسانية ومناطق كبيرة من الإمبراطورية الرومانية الشرقية. أي مرة أخرى كانوا ثلاثة حكام، وكان الثلاثة ممثلين للتوحيد الإمبراطوري، وهو قاسم مشترك لم يبدأ في التغير إلا في أواخر القرن العاشر الميلادي، عندما تطورت الإمبراطوريتان والخلافة في اتجاهات مختلفة للغاية.

في «ألف باء العصور الوسطى»[1] تم تناول مجالات حياتية أخرى. دين جديد هو الإسلام تقدم ووقف إلى جانب الديانات القائمة. أنشئت مدن جديدة، وازدهرت المدن القديمة - أحياناً على حساب مدن أخرى - لكن التحولات المحلية كانت عادية وشائعة ولا تصلح لوضع حدود حقبية. وتحت العناوين الرئيسية الأخرى تم عرض الاستمرارية في مجالات الحرف اليدوية والحياة اليومية والعقلية، وفي الثقافة والتعليم. في خريطة «تغير الحالات التاريخية» (Isoschemen) توجد فقط خطوط رقيقة، لكن لا توجد حزم من العلامات (Merkmalsbündel) تدلل على أن بداية الإسلام يمكن أن تعد حقبة جديدة. من وجهة نظر أثرية، ووفقاً لما قاله ألان وامسلي، يتميز القرن السابع الميلادي باستمرارية كبيرة. وفي القرن الثامن الميلادي يمكن استشعار بدء تغير ملحوظ، لم يوجد إلا في نهاية هذا القرن وطوال القرن التاسع أيضاً. وهذا التغيير يتعلق بمواد السيراميك

---

(١) يعني الفصل الثاني من هذا الكتاب (المترجم).

والحجر والزجاج والمعادن، حيث شهدت تطورات مثلت قطيعة واضحة مع التقاليد السابقة. ومعنى هذا فيما يخص الثقافة المادية أن «فَجر العصور الوسطى» قد بزغ في سوريا وفلسطين.[1] في جدول يستند إلى أعمال دونالد ويتكمس (Donald Whitcombs)، يقسم «وامسلي» الوقت الذي يُوصف عادة «بالعصور الوسطى» وفقاً للمعايير الأثرية إلى أربع حقب، هي: حقبة الإسلام المبكرة الأولى (٦٠٠-٨٠٠م)، وحقبة الإسلام المبكرة الثانية (٨٠٠-١٠٠٠م)، وحقبة الإسلام الوسطى الأولى (١٠٠٠-١٢٠٠م)، حقبة الإسلام الوسطى الثانية (١٢٠٠-١٤٠٠م)[2]. ببيان أنه في أثناء القرن التاسع الميلادي بزغ في سوريا ما يسمى «بالعصور الوسطى الإسلامية» فمعنى ذلك وبوضوح أن الحقبتين الإسلاميتين المبكرتين لا يعدان ضمن ذلك.

يتضح هذا أكثر عندما نستدعي الجغرافيا مرة أخرى. فبيانات وامسلي تنطبق على سوريا وفلسطين فقط. لكن حتى هناك يمكن تبين وجود توجه قوي في أواخر العصر الأموي نحو شرق الإمبراطورية "shift to the East" مع تأثير فارسي واضح في الفن والعمارة[3]. بالنظر إلى الجغرافيا، فإن هذا التحول نحو الأقاليم الشرقية للدولة أمر مفهوم للغاية. فالاستيلاء على السلطة من قبل العباسيين، ونقل العاصمة من دمشق، المدينة الرومانية الكبرى، إلى بغداد، التي تأسست حديثاً في مقابل العاصمة الساسانية المدائن (قطسيفون) على الجانب الآخر الشرقي من دجلة، يعكس حقيقة أن الإمبراطورية

---

(١) انظر: (Walmsley: Early Islamic Syria)، ص ٦٩-٧٠.

(٢) انظر السابق، ص ١٥٢.

(٣) انظر السابق، ص ١٥١، وقارن أيضاً بصفحة ٦٥.

الإسلامية كانت وريثة ليس فقط للعصور العتيقة اليونانية الرومانية وإنما أيضاً للعصور العتيقة الإيرانية.

مع زحزحة المركز إلى الجزء الفارسي للإمبراطورية، لا يعني أن العصور الإسلامية العتيقة المتأخرة انتهت، وإنما دخلت مرحلة أخرى فقط. في هذا الوقت تناقصت استمرارية العصور العتيقة في النطاق السوري تدريجياً، خاصة مع اندلاع الأزمة التي شهدتها هذه المنطقة في القرن العاشر الميلادي، والتي لم تنتهِ إلا بنهضة المدن في بداية القرن الثاني عشر الميلادي. ورغم ذلك فقد استمرت العصور العتيقة المتأخرة في المنطقة الإسلامية كلها خلال القرن العاشر الميلادي. لا سيما في الشرق، حيث التراث الفارسي أكثر وضوحاً من الروماني، وآنذاك نقل التراث اليوناني وبشكل منهجي إلى اللغة العربية.

دعونا نلخص كل هذا فنقول: بغض النظر عن التغييرات الكثيرة والمهمة التي حدثت في المنطقة من شمال إفريقيا وحتى جبال الهندوكوش فيما بين القرن السادس الميلادي وبداية القرن الحادي عشر، لا يمكن تمييز أي قطع حقبي واضح مثل الذي حدث بين العصور العتيقة والعصور العتيقة المتأخرة، ناهيك عن الانتقال من حقبة تاريخية عالمية إلى أخرى. من الواضح أن ما أمامنا ليس غير العصور الإسلامية العتيقة المتأخرة، وهي الفترة نفسها التي دخلت فيها العصور العتيقة، يونانية ورومانية وإيرانية، مرحلتها الأخيرة. ويمكن تقسيم هذه الحقبة إلى: مرحلة مبكرة من العصور الإسلامية العتيقة المتأخرة (حتى قرابة الثلث الأخير من القرن الثامن الميلادي)، ثم مرحلة تالية من العصور الإسلامية العتيقة المتأخرة (حتى بدايات القرن الحادي عشر الميلادي). فالشيء الذي يمكن عقلاً تسميته بـ«العصور الوسطى» غير موجود أصلاً.

منطقتان في عهدين؟

من الواضح أن التطور التاريخي في المنطقة الواقعة بين شرق البحر المتوسط ووسط أسيا لا يوحي بوجود حدود حقبية حول سنة ٦٣٥م. وبدلاً من ذلك تظهر هنا على الأقل القرون الثلاثة التالية باعتبارها غنية بالتغييرات، ولكنها لا تزال تمثل مع ذلك استمراراً سلساً للعصور العتيقة المتأخرة. ففي معظم المجالات لا يمكن تمييز أي قطيعة مع العصور العتيقة. لكن الأرجح أنه بعد فترة من الظروف المعيشية المستقرة إلى حد كبير، حدث تطور دينامي مستمر مع طفرة اقتصادية وازدهار ثقافي.

ولكن إذا نظرنا إلى الغرب، نلاحظ مباشرة التخلف المتزايد كما توضح الأمثلة الواردة في الفصل الثاني. من هذا المنطلق وكما هو واضح يمكن أن نخلص إلى أن غرب أوربّا ووسطها من ناحية، وشرق البحر المتوسط والشرق الأدنى من ناحية أخرى، تقريباً فيما بين القرنين السادس والعاشر الميلاديين لم يكونا يوجدان في الحقبة التاريخية العالمية نفسها. هذا الاستنتاج بقدر ما هو مقنع هو محير للغاية. ففي مكان ما يوجد على ما يبدو خطأ ما. في هذه العملية تم بالضبط تجنب الخطأ الأقرب بداهة والذي يتمثل في اختيار بعض العلامات القليلة المتميزة بدلاً من البحث عن حزمة من تغيرات الحالات التاريخية. لكن يبدو أن الأمر على خلاف ذلك، فهذا الاستنتاج يصبح أكثر ثباتاً كلما زادت العلامات المستخدمة هنا. ومع ذلك هناك خطأ يتوارى في هذه الحسبة، وهذا الخطأ يكمن في الجغرافيا. الشيء نفسه يقوم به من يدمجون المنطقة الإيرانية في تصوراتهم التاريخية للشرق القديم و«للعصور الوسطى»، أما في العصور العتيقة فيخفونها بهدوء من أجل إنقاذ تصورهم للعصور

العتيقة اليونانية-الرومانية البحتة، وأن وارثها الشرعي الوحيد في العصر الحديث هو غرب أورُبّا ووسطها.

في الأزمنة التاريخية، كانت المعطيات الجغرافية على هذه الأرض ثابتة إلى حد كبير وغير قابلة للتغيير، وأن التطورات التاريخية استمرت حتى عصر العولمة في المناطق المرتبطة بطريقة أو بأخرى بالنطاقات الكبيرة. الجزر والمناطق الجبلية النائية قد ينكر عليها أي تطور تاريخي، أما المناطق الكبرى فلا يمكن عند محاولة تحقيب تاريخ العالم أن نتعامل معها بمزاجية فندمجها مرة ونرفضها أخرى كما حدث مع المنطقة الإيرانية. بالطبع لا يتوقع أن تتعرض أورُبّا - مثل بلاد فارس - لمثل هذا التعامل المزاجي، وذلك بالطبع لأن غالبية النشاط التأريخي متمركز أوربياً. لذا لا يمكن أن ننكر أن ما حدث مع بلاد فارس أمر من السهل فعله، إذا أردنا، لتاريخ المناطق الشرقية. لكن لو تمكنا من استبعاد غرب أورُبّا ووسطها من تاريخ المنطقة الواقعة بين المحيط الأطلنطي ونهر سرداريا خلال الفترة من القرن السادس الميلادي إلى القرن الحادي عشر، لحصلنا على صورة نقية وغير مغشوشة لعصر نهضة رائع، يمثل نوعاً ما «عصر رينسانس شرقي». مثل هذه الصورة يمكن أن تشكل تاريخياً بالضبط مثل «العصور العتيقة المقيدة» التي لا يمكنها أن تثبت نفسها كوريثة لجزء محدود من البشرية إلا بتشويه الصورة ككل.

بطريقة آخرى عادة ما يفترض أن الناس في النطاق الكبير بين الأطلنطي وجبال الهندوكوش كانوا يعيشون في هذا الزمن التاريخي في ظل ظروف معيشية مختلفة، ولكنهم لم يكونوا في حقب تاريخية عالمية مختلفة. هذه الفرضية ليست جريئة بالمرة؛ لأن كل من يسيئون استخدام كلمة «العصور الوسطى» لوصف أجزاء متباينة من

العالم يفترضون وجود «عصور وسطى» واسعة النطاق، بل ربما عالمية. وهم يحددون بداية هذه العصور الوسطى من خلال الظروف التي كانت سائدة في غرب أوروبّا ووسطها، أي من خلال تاريخ تلك الناحية التي ثبت من تاريخ المنطقة كلها أنها ناحية مثيرة للمتاعب. لكن الواجب المطلوب هنا لا يتمثل في عمل «مشد عصور وسطى» من النمط الأوربي للتاريخ العالمي كله. على العكس من ذلك يمكن لغرب أوروبّا ووسطها في هذا الوقت أن يكونا جزءًا لا يتجزأ من سياق تاريخي أكبر شرط أن يتنازلا عن سلطة التحديد الحقبي للمناطق الأخرى. بصيغة أخرى يمكن القول أن تاريخ العالم في الفترة ما بين القرن السادس الميلادي والقرن الحادي عشر الميلادي لم يكتب لا في غرب أوروبّا ولا في وسطها. لذا سيكون الأمر بمثابة التشويه التاريخي إذا جعلنا الظروف المعيشية لهذه المنطقة الهامشية آنذاك مقياساً للعالم بأسره. بل يجب أن يكون السؤال معكوساً أي: كيف يمكن لغرب أوروبّا ووسطها أن يندمجا في تاريخ العصور العتيقة المتأخرة، التي تطورت انطلاقاً من منطقة شرق البحر المتوسط وبشكل دينامي باتجاه الشرق.

من أجل العثور على الجواب يجب التركيز أولاً على الثقافات التي يرجح أن تصنع حقبة، وهذه كانت آنذاك الثقافات ذات الصبغة الإسلامية، والتي تمتد من الأندلس حتى جبال الهندوكوش وما بعدها. كيف إذن يتم دمج أوروبّا في هذه الفترة، وما هو الزخم الذي سيحدث لها مرة أخرى؟

عندما يشار إلى الفترة ما بين القرن الثامن والحادي عشر الميلاديين، والتي توافق في أوروبّا النصف الثاني من العصور الوسطى المبكرة، توصف عادة بأنها «عصر الإزدهار» أو «العصر الذهبي»

بداية يبدو أن هذا التحديد مقبول جداً، لكنه ليس خالياً من الإسلام. ولا من الإشارة لوجهة النظر المتمركزة أورُبّياً. «العصر التقييم» بدا ذهبياً للغاية لأسباب ليس أقلها أن أورُبّا في هذا الوقت الذهبي» حالة أدنى وبشكل واضح من البلاد الإسلامية، التي كانت في «حفظت» فيها علوم العصور العتيقة التي ستتيح لاحقاً لأورُبّا إمكانية الصعود مرة أخرى.

ولكن حيث تكون الأنوار كثيرة، تكون الظلال كثيرة أيضاً. وفي هذه الحالة فإن «العصر الذهبي» في البلاد ذات الصبغة الإسلامية سيلقي بظلاله على جميع الحقب اللاحقة به، والتي غالباً ما يتم تهميشها بوصفها عصوراً للركود والتدهور حتى وإن لم يكن ذلك سهلاً بالمرة، كما هو الحال مع عصر المغول في الهند، والإيلخانة في إيران، والأيوبيين والمماليك في سوريا ومصر. فهذه العصور تبدو مظلمة جداً قياساً بهذا العصر الذهبي. مثل هذا النموذج له ميزة أنه يمنع فهم تاريخ البلدان ذات الصبغة الإسلامية باعتباره تطويراً مستقلاً وعضوياً للعصور العتيقة. ويجعلنا نفهم «ازدهار» الإسلام على أنه الجسر الضيق الذي عبرته العصور العتيقة من أسيا إلى أورُبّا. وهذا يعني أيضاً أنها اختفت الآن من أسيا، وبالتالي سيؤمن هذا مرة أخرى إدعاءات أورُبّا بأنها الوريث الحصري للعصور العتيقة. فالحديث عن «عصر ذهبي» للإسلام لا يراعي التاريخ الإسلامي ولا قوانينه الخاصة.

مما له معنى هنا أن تاريخ الصين لا يُتعسف معه عادة كما يحدث كثيراً مع التاريخ الإسلامي، ولا يتم التعامل معه قسراً من خلال «النموذج النافوري» (Wasserstrahlmodell)[1] أي دفقة

(١) أي يتدفق مثل خيط من نافورة للأعلى ثم يهبط (المترجم).

واحدة للأعلى ثم انحدار بطيء، ازدهار لمرة واحدة ثم ذبول طويل. ففيما يبدو أن تاريخاً «طبيعياً» ذو منحنيات صاعدة وهابطة، تختلف من منطقة لأخرى أصبح من الأمور المضنون بها على العالم الإسلامي. إحدى نتائج ذلك هي أنه عندما يُفهم التاريخ الإسلامي المبكر بوصفه «ازدهار عصر ذهبي» (معذرة على هذا المزيج الاستعاري)، فإنه لا يُنظر إليه بالتالي باعتباره تطوراً عضوياً للعصور العتيقة، رغم أنه لم يكن شيئاً آخر غير هذا.

وبهذا تتوفر نقطة انطلاق مشتركة للتفكير التاريخي الذي يمكن الأخذ به من قِبل أوربًا وغرب أسيا معاً: طالما وجد هنا وهناك «تحول في العصور العتيقة الرومانية اليونانية والإيرانية». للتمكن من فهم هذا التحول، من الضروري بعد ذلك النظر في النهاية المحتملة للحقبة، وهناك شبه إجماع على أنها كانت، بالنسبة للمنطقتين، في القرن الحادي عشر الميلادي.

نهاية العصور العتيقة المتاخرة كفترة تكوينية

وعليه فإنه في القرن الخامس للهجرة، أي القرن الحادي عشر الميلادي، بدأ فصل جديد في التاريخ الثقافي والفكري للعالم الإسلامي، نعم الأبحاث مجمعة على هذا - ولكن في الغالب بشكل سلبي. أول مراجعة شاملة للتراث العربي الإسلامي، المتمثلة في كتاب «تاريخ الأدب العربي» (GAL) لكارل بروكلمان (الطبعة الثانية ١٩٣٧-١٩٤٩)، تقسم «التراث الإسلامي باللغة العربية» إلى مرحلتين: «مرحلة كلاسيكية من حوالي ٧٥٠م حتى ١٠٠٠م»، و«مرحلة مابعد كلاسيكية للتراث الإسلامي، من حوالي ٤٠٠هـ /

١٠١٠م إلى حوالي ٦٥٦هـ / ٢٥٨١م»[١]. في عام ١٢٥٨م استولى المغول على بغداد وقتلوا آخر خليفة عباسي بغدادي. هذا التاريخ مهم للتاريخ السياسي، أما بالنسبة لتاريخ ثقافة المجتمعات الإسلامية، فتاريخ مبالغ فيه جداً ولا معنى له بالنسبة لتاريخ الأدب.

وبعد المرحلة الثانية، «المرحلة المابعد كلاسيكية»، يأتي عند بروكلمان قسم عنوانه «تدهور التراث الإسلامي»، وهو قسم يبلغ حجمه ثلاثة أضعاف «المرحلة الكلاسيكية». لكن حتى في وقت «المرحلة المابعد كلاسيكية» كان بروكلمان قليل المجاملة حين قال: «شُل التحليق الفكري الجسور، الساعي إلى فتح آفاق جديدة للمعرفة، تحت وطأة توجيه ثقافي تهيمن عليه القوة السياسية. لكن عصور الانحطاط العام هذه [. . .] شهدت نهضة أخرى وإن لم تكن دائماً خصبة ومثمرة وبهيجة»[٢]. وبين سنة ١٩٦٧ وسنة ٢٠١٥ صدرت مجلدات كتاب «تاريخ التراث العربي» (GAS) لفؤاد سزكين (Fuat Sezgin) الذي خلف كتاب بروكلمان (GAL)، ولكن سزكين اهتم فقط بالمؤلفين والأعمال حتى سنة ٤٣٠ هـ، أي حوالي ١٠٣٨-١٠٣٩م دون تعليل أو تبرير لهذا التاريخ.

يتبع بروكلمان في مخططه أطروحة الاضمحلال وكانت من معهود عصره ولا يمكن تجنبها تقريباً. وتبعاً لهذه الأطروحة شهد

---

(١) في ترجمة عبدالحليم النجار يطلق على الحقبة الأولى: «عصر النهضة العربية». أما الحقبة الثانية (المجلد الخامس) فيطلق عليها: «عصر ما بعد الفترة القديمة» ولكننا سنلتزم هنا بمصطلحات بروكلمان كما في الأصل لأن المؤلف يبني الكثير من أفكاره هنا على مصطلح بروكلمان باسمه هذا (المترجم).

(٢) راجع بروكلمان (GAL)، ١/ ٢٤٥، وقارن بالترجمة العربية التي أنجزها رمضان عبدالتواب وراجعها السيد يعقوب بكر، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٧، مج ٥، ص ٢.

العالم الإسلامي مرحلة ازدهار (توضع في الغالب في الفترة ما بين القرن الثامن الميلادي والقرن الحادي عشر الميلادي) ثم تبعها فترة طويلة لا تنتهي من الركود والتدهور. هذا المفهوم المدعوم وبشكل واضح بالفكر التاريخي لهيجل، كان مفيداً من نواح كثيرة، وربما لهذا استمر لفترة طويلة. من ناحية كان من الممكن إخفاء حقيقة أن العالم الإسلامي هو أيضاً وارث للعصور العتيقة. ولكنه خسر كونه وارثاً بعد أن قام بوظيفته «كوسيط» خلال «عصره الذهبي». ومن ناحية أخرى فإن أطروحة الاضمحلال تخطيط استعماري مفيد يسمح بتطبيق فكرة «المهمة الحضارية» على شعوب كانت متحضرة بالفعل. وبالفعل برر نابليون هجومه على مصر بأنه يريد مساعدتها على الخروج من حقبة انحطاطها الطويلة، حتى تستعيد عظمتها القديمة. الغريب أن المؤلفين العرب تبنوا بامتنان هذا المفهوم لأجل تأسيس أجندة قومية وفيما بعد إسلامية أيضاً. وأصبح الخلاص يُرى الآن على أنه عودة إلى «عصر ذهبي» يجده العلمانيون في القرن التاسع الميلادي، ويجده الإسلاميون في صدر الإسلام.

بالنسبة للعلم ثبت أن هذه الصورة للتاريخ كارثية. لم يكن المرء يرى، لا في البلدان العربية ولا في الغرب، أن دراسة الأدب العربي في الفترة ما بين سنة ١١٠٠ وسنة ١٨٥٠ أمراً مجدياً بشكل خاص، ولا يمكن للمرء أن يصنع حياة مهنية بهذا سواء هنا أو هناك. ولكن تدريجياً انقلبت الموازين وتناقص ولع العلم بالعصر المبكر بوضوح. ومع ذلك تنفتح في معرفتنا بعصر التدهور «المفترض» فجوات هائلة لا يمكن سدها إلا تدريجياً. واليوم لا يكاد يتحدث أي شخص عن عصر تدهور بدأ من القرن الحادي عشر الميلادي. ومع ذلك فإن مصطلح «ما بعد كلاسيكي» لا يزال شائعاً، حتى وإن كان غامضاً

تماماً[1]. ولا يبعد أن يُفترض أن كل ما لم يُسجل في «تاريخ التراث العربي» (GAS) سوف يوصف بأنه «ما بعد كلاسيكي» لأنه ظهر بعد منتصف القرن الحادي عشر الميلادي. ومن الأمور العبثية أن كل المعاجم المرجعية المتخصصة، والمراجع الشرعية، والتفاسير القرآنية، ومختصرات الفلسفة وعلم الكلام، وهي المصادر الأهم التي عادة ما يرجع إليها أولاً وتستشار بشكل متكرر، غير مذكورة في «تاريخ التراث العربي» (GAS) رغم أنها كانت المصادر الأهم بالنسبة له أيضاً. المهم أن الانقسام المفاهيمي الثنائي «الكلاسيكي» مقابل «ما بعد الكلاسيكي» له نتيجة متناقضة مفادها أن كل تلك الأعمال الرئيسية التي تمثل وبامتياز الأعمال الكلاسيكية في تخصصها، تعتبر ما بعد كلاسيكية.

إذا أراد المرء أن يعتمد مفهوماً مثل «كلاسيكي»، فسيكون أكثر منطقية أن يحدد بعد حقبة تكوينية (من القرن السابع الميلادي إلى القرن الحادي عشر الميلادي) حقبة كلاسيكية، هي الفترة التي ظهرت فيها الغالبية العظمى من الأعمال التي بدت للمؤلفين اللاحقين كنقطة انطلاق «كلاسيكية» لأعمالهم. سيكون هذا هو الوقت من القرن الحادي عشر الميلادي إلى نهاية القرن الخامس عشر الميلادي. وبالتالي إذا كان هناك ما يسمى بحقبة «ما بعد الكلاسيكية» فيجب أن توضع تبعاً لذلك في الفترة من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر. وحتى هذا التحقيب الأكثر مغزى لا يمكن مناقشته بحجج جيدة إلا في إطار التراث العربي. أما بالنسبة للأدب الفارسي فيجب تعديل ذلك بشدة. لقد تضافرت عدة عوامل

(١) قارن: (Bauer: In Search of -Post-Classical Literature).

شكلت صورة سخيفة للتاريخ جعلت الثقافة الإسلامية تبدأ بحقبة كلاسيكية لا تسبقها حقبة قديمة أو حقبة «قبل-كلاسيكية» ذات طول واضح ومناسب. بادئ ذي بدء هناك الإعجاب البريء تماماً بالفترة المبكرة، كما نجدها في جميع العلوم، لأنه كما قال هيرمان هيسه «في كل بداية يسكن سحر ما». أضف إلى ذلك أن «نموذج الصعود والهبوط» الأقل براءة، لم يُستغل فقط من قبل الأطماع الاستعمارية، وإنما دخل أيضاً في تحالف غير مقدس برؤية لاهوتية للعالم. وتبعا لذلك ينبغي مساءلة الثقافات وتقييمها لمعرفة مساهمتها في التقدم الشامل الذي تحقق في أورُبّا الحديثة ومن تبعها. من هذا المنظور تعد الثقافة الإسلامية مهمة فقط طالما تمكنت أورُبّا من أن تستفيد من علومها. أما ثقافة إسلامية مستقلة فليست مهمة أو ذات صلة بالنسبة للتاريخ الأوربي، وما تحويه من اختلاف يمكن اعتباره قصوراً وعجزاً لها.

ومع ذلك فإن جميع هذه المواقف المستعصية تتلاشى بسرعة عندما يتخلى المرء من ناحية عن الرغبة في تقييم الحقب (بوصفها عصور ازدهار أو انحدار وما إلى ذلك) قبل دراستها واستكشافها، ويتوقف من ناحية أخرى عن اتخاذ أورُبّا كمعيار عالمي. إذا تم ذلك يمكن اعتبار القرون الأولى للإسلام حقبة تكوينية قبل ظهور ثقافة إسلامية موحدة، استمرت لعدة قرون تالية ولكن بمعدل أبطأ بكثير في مجال الابتكار. ما إذا كانت هذه الفترة الزمنية قد أعقبتها فترة من التراجع والإنحدار فأمر لا نحتاج إلى مناقشته هنا.

بمثل هذا النهج في النظر للتاريخ الإسلامي، والذي يتطابق مع الواقع حسب رأيي، يوفر المرء على نفسه أيضاً الإجابة على سؤال حول كيف يمكن للثقافة أن تبدأ ازدهارها دون أن تسبقها فترة من

الزرع والنمو (حتى نبقى في جو الاستعارات النباتية). وهذا يشرح أيضاً لماذا تعد دراسة التراث المتراكم للقرون الثلاثة عشرة بشكل منظم في إطار تخصص للعلوم الإسلامية، واعتماداً على عمل أجيال متخصصة، أفضل من الاقتصار على الأفكار المبدعة، والتي غالباً ما تكون غير ناضجة وغير منضبطة، لأحد رواد التخصص من الفترة العباسية المبكرة. مما يساورني هنا أن «تاريخ التراث العربي» (GAS) ليس تاريخاً للتراث العربي كله، ولكنه بمثابة نظرة عامة ممتازة وشاملة للحقبة التكوينية للتراث العربي فقط، وهذا ما يشرح أيضاً لماذا يتوقف كثيراً حيث يبدأ اتجاه بحثي ما في التحول لعلم أكاديمي منظم ومنضبط (كما في القسم الخاص بالبلاغة في المجلد السادس عشر). كذلك سيبطل السؤال عن: لماذا يبدو لنا العلماء الذين نستخدم أعمالهم المرجعية - أو يجب علينا ذلك - أقل إبداعاً من سابقيهم. وبدلاً من الاعتماد - كما فعل بروكلمان - على «إكراه مفترض من توجه ثقافي تهيمن عليه ميول سياسية سلطوية»، والذي لم يوجد قط في الواقع، يتضح وبشدة لماذا «وهنت شجاعة التحليق الفكري للعلماء في المجالات المعرفية المتسعة باستمرار»؛ فالحقب التكوينية، كما يمكن أن نقول مرة أخرى، تتميز بديناميات معرفية سريعة للغاية. وبمجرد الوصول إلى مستوى معين، لا يمكن إحراز أي خطوات تقدم إلا ببطء تدريجي، وهي خطوات لا تكون مدهشة إذا نظرنا إليها مفردة. ويستمر هذا الوضع إلى أن يحدث تحول للنموذج، كما حدث في غالبية الثقافات الإسلامية على أبعد تقدير في القرنين التاسع عشر والعشرين.

بالنسبة لمقارنة الثقافات فإن التركيز على الطابع التكويني للحقبة أمر لا غنى عنه. لقد ظهر في الفصل الثاني أن مدينتي (ترير)

و(دمشق) إبان الوقت المسمى بـ«العصور الوسطى المبكرة» لم يكونا بالتأكيد في الحقبة نفسها، هذا بالطبع شريطة وجود حد أدنى من القواسم المشتركة لتحديد حقبة ما. ومصطلح «العصور الوسطى المبكرة» يتطلب هذا بالضبط: فهو يعين زمناً محدداً كانت فيه كينونة محددة. وإذا كانت الظروف، في مكان آخر، في الوقت نفسه، مختلفة بشكل واضح، فلا يمكن أن تكون الحقبة نفسها هناك أيضاً، خاصة إذا كان الاتصال المتبادل محدوداً جداً (الفيل الأبيض الذي أرسله هارون إلى شارلمان لا يغير من هذا شيئاً). ولكن على عكس العصر الحجري الحديث أو العصر البرونزي، من الصعب أن نتخيل أن جزءًا ليس ضئيلاً من نطاق العصور العتيقة المتأخرة والعصور ما بعد العتيقة سيكون ولعدة قرون في عصر مختلف عن بقية نطاقه، لأن المنطقة من البحر المتوسط إلى أسيا الوسطى كانت عبر العصور العتيقة قد نمت بالفعل معاً وبشكل أكبر من أن تجد نفسها فجأة - رغم التطورات المتناقضة - في حقب مختلفة.

حل هذه المشكلة يكمن في استبدال مصطلح أساسي مثل «العصور الوسطى المبكرة» بمفهوم «إجرائي عملي». وبالتالي فإن هذه القيود لا تعود صالحة، طالما يمكن فقط العثور على روابط مشتركة كافية مع البدايات والنهايات الخاصة بهذا الإجراء العملي. لفترة طويلة تمتد حتى اليوم تم النظر إلى تاريخ أُورُبّا بعد نهاية الإمبراطورية الرومانية الغربية بوصفه عصر تدهور وتراجع. وفقاً للصورة التقليدية المعتادة للتاريخ، فإن فترة التدهور والتراجع في أُورُبّا تتزامن مع عصر إزدهار الإسلام. تلا ذلك فترة من الصعود المستمر والانتصار الباهر في أُورُبّا والتي استمرت حتى يومنا الحاضر، بينما دخل الإسلام بعد عصر الازدهار في فترة لا نهاية لها

من التدهور والكساد. وقد اعترض على هذه الصورة التاريخية المعتادة، ليس فقط مؤرخو الإسلام، وإنما أيضاً مؤرخو العصور الوسطى المبكرة، حيث لم يرغبوا في رؤية موضوع أبحاثهم يصنف سلباً كمتلازمة للتدهور والانحطاط. ولإعطاء تلك الحقبة قيمة جوهرية خاصة بها، فإنهم يفضلون الحديث عن «تحول العصور العتيقة المتأخرة». بالطبع اتهمهم البعض بالرغبة في تجميل التدهور الذي كان واضحاً في العديد من مجالات الحياة. لكن مصطلح التحول (Transformation) هو بداية مصطلح إجرائي خالي من التقييم. فالتدهور أو الاضمحلال يمثل تحولاً مثله في ذلك مثل الازدهار.

هنا وهنا فقط، يمكن أن يبدأ علم تاريخي ما في أخذ كل المنطقة من أُورُبّا الغربية إلى أسيا الوسطى بعين الاعتبار: العصور العتيقة التي كانت ولفترة طويلة رومانية - يونانية - إيرانية، بدأت تمر في الفترة من القرن الخامس إلى القرن السابع الميلادي وبشكل تدريجي بمرحلة تحول إلى العصور العتيقة المتأخرة، وفي نهايتها يظهر شيء جديد كالمعتاد. هذا الشيء الجديد، كان من ناحية، ما اعتاد المرء في أُورُبّا أن يدعوه بالعصور الوسطى العليا (Hochmittelalter). ومن ناحية أخرى ثقافة إسلامية موحدة لم تكن تظهر ولفترة طويلة أي علامة على الركود أو حتى التدهور، وكذلك حينما واصلت تطورها، ككل الثقافات العالمية الأخرى، كان ذلك بشكل أقل عنفاً وكارثية مما كان عليه الحال في غرب أُورُبّا ووسطها. كانت مرحلة التحول إذن حقبة تكوينية في الشرق والغرب، وهي حقيقة واضحة من وجهة النظر العامة، ولكن تم حجبها بالكامل عن طريق الثرثرة الغائية المؤثرة حول التدهور والازدهار.



كان للفترة التكوينية في الغرب والشرق شروط ومتطلبات مختلفة، واتخذت تبعاً لذلك مساراً متناقضاً. يحتمل أن الاختلافات فيما يتعلق بالظروف المعيشية بين الطرفين الشرقي والغربي للبحر المتوسط لم تكن كبيرة كما كانت خلال هذه الفترة إلا فيما ندر. من ناحية أخرى إذا عارض أحدهم «ألف باء العصور الوسطى» على الوضع في القرنين الثالث عشر أو الرابع عشر الميلاديين، ستبقى الكثير من الإختلافات، لكن ستتناقص الفجوة بين المنطقتين بشكل ملحوظ. من الواضح أنه سيوجد مرة أخرى تقارب تدريجي في الظروف المعيشية للمناطق المختلفة السابقة للعصور العتيقة الرومانية - اليونانية - الإيرانية. في الوقت نفسه أصبحت الاتصالات المتبادلة أكثر وأقرب، سواء كان ذلك في المجال الفكري أو في الاقتصاد والتجارة أو حتى في الصدامات العسكرية. وبينما في الحقب التكوينية للشرق والغرب يمكن أن تصبح اللحظة الإجرائية للتحول نقطة انطلاق للمقارنات، وتكوّن فيما بعد مرة أخرى موضوعات متشابهة وبنيات متماثلة يمكن مقارنتها بشكل فردي وهادف.

خلاصة القول أنه إذا بحثنا عن منظور يشمل تاريخ العصور العتيقة الرومانية-الإغريقية-الإيرانية وما جاء بعدها، فيبدو واضحاً ولا غنى عنه أن سنوات مثل ٤٧٦م أو ٦٣٥م لا يمكن الأخذ بها كعلامات لحدود حقبة تاريخية بدأ عندها ما يسمى بالعصور الوسطى. أحداث هذه السنوات هي بالأحرى أعراض لعملية تحول متسارعة داخل العصور العتيقة المتأخرة، والتي باعدت المناطق الغربية والشرقية عن بعضها البعض في البداية بشدة قبل أن تقربها مرة أخرى تدريجياً في ظروف المعيشة. هذه الحقبة التحولية والنهائية من العصور العتيقة المتأخرة تُظهر نفسها بأثر رجعي كمرحلة تكوينية،

تقف في نهايتها ثقافات متباينة ومعقدة للغاية، وهي الثقافات التي تطورت بوضوح إنطلاقاً من تراثها في العصور العتيقة المتأخرة. وخلال الحقبة التكوينية اظهر كل من الشرق والغرب القليل من القواسم المشتركة التي تستدعي النظر الثقافي المقارن. المهم هنا بصفة خاصة تلك اللحظة الإجرائية للتحول نفسه. فبعد استتباب الثقافات التي لم تعد وبوضوح ثقافات عتيقة، يبدأ الاهتمام مرة أخرى بالمقارنة المباشرة للظواهر المختلفة.

الألفية الأولى كحقبة واحدة

منذ فترة طويلة طرح المؤرخون مفاهيم متنوعة لجعل العصور العتيقة المتأخرة لا تنتهي بسقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية، ولكن بعد ذلك بوقت قصير. ومؤخراً طوّر غارث فودن (Fowden) نموذجاً يتجاوز مجموعة المقولات القديمة، ويتجنب تضييق المنظورين المتمركزين أوروبياً وإسلامياً. ويركز فودن بداية على المنطقة الكبيرة نسبياً غرب الهندوكوش. وبهذه الطريقة فقط، يمكن إدراج الإسلام، وإلقاء الضوء على العمليات المترابطة بطرق عديدة، واستعادة تطور العصور العتيقة الرومانية-اليونانية-الإيرانية بالكامل. وفقط إذا تم أخذ العصور العتيقة الإيرانية والعصور العتيقة العربية في الحسبان، فمن الممكن وجود نظرة تاريخية لا يبدو الإسلام فيها وكأنه جسم غريب سقط من السماء، وأنه ظهر فجأة في القرن السابع الميلادي ودون تاريخ سابق.

إذا تجاوز المرء حدود التواريخ الإقليمية وجعل السياقات الأكبر مرئية (وبهذه الطريقة فقط يكون توطيد الحقب الكبرى أمراً منطقياً)، فإن أحداثاً من قبيل المعارك المفردة أو تغيير الأسر الحاكمة، حتى

لو كانت أحداثاً حاسمة بالنسبة للنطاقات المحدودة، تفقد أهميتها في بناء الحقب التاريخية. وبدلاً من ذلك يجب أن يكون التركيز على العمليات الطويلة الأجل؛ عمليات التحول والنضج التي تؤدي في النهاية إلى شيء جديد يمكن اعتباره نقطة انطلاق لحقبة جديدة.

هذا ما تيسر لفودن بأن تجنب التركيز فقط على المسيحية واليهودية والإسلام. «فإلى جانب الديانات التوحيدية الثلاثة، شهدت الألفية الأولى أيضاً وصول الفلسفة اليونانية، والقانون الروماني، والمزدكية، والمانوية إلى مرحلة النضج الفكري والمؤسسي»[1]. بالإضافة إلى ذلك يجب أيضاً مراعاة الموروثات التي تُهمل عادة، وخاصة الموروثات الأرمنية والأشورية والبهلوية. ويبحث فودن نشأة هذه التقاليد ويسأل عن الوقت المناسب للحديث عن «نضج» هذه الموروثات. «من وجهة نظر المؤرخ... يمكن وصف تقليد ما بأنه ناضج إذا اكتسب - أولاً وبشكل أساسي - إحساساً (أو معنى) واضحاً لما هو عليه وما هو ليس كذلك»[2]. ويسبق النضج فترة تكوينية، تكون غالباً من ثلاث خطوات: في حالة الأديان، يميز فودن «المرحلة النبوية» ومعها أو بعدها «المرحلة الكتابية» وفيها يتخذ الوحي وأحداث المرحلة النبوية شكلاً نصياً مدوناً. ويلي ذلك «المرحلة التفسيرية» التي يتم فيها تنظيم النصوص وتفسيرها قبل دخول الأديان مرحلة نضجها[3]. ما يوضحه فودن بالنسبة للأديان، حدث بشكل مشابه للفلسفة الأرسطية، والقانون الروماني، بل يحدث أيضاً وإن في شكل معدّل أيضاً للخطابات

---

(1) انظر: (Fowden: Before and After Muḥammad)، ص ١٥.

(2) انظر السابق، ص ٥٥.

(3) انظر السابق، ص ٥٥-٦٨.

العلمية، كما ينبغي أن يظهر في الفصل التالي عند الحديث عن النظرية النحوية العربية.

نتائج فودن وحججه التي أعتبرها مفهومة ومقنعة، لا ينبغي عرضها هنا بتوسع. يكفي أن نؤكد إن فكرته في جعل «الألفية الأولى» حقبة واحدة، من أغسطس وحتى البيروني، تبدو أكثر ملاءمة من كل المحاولات السابقة لتقسيم الفترات الزمنية. كما أنها المحاولة الوحيدة التي تتناول جميع الأقاليم، من أورُبّا الغربية حتى الهندوكوش، بالعدل والمساواة، بغض النظر عن اختلافها الشديد، وتمكن من دراسة هذه المنطقة الجغرافية بنظرة شاملة بوصفها كل متكامل. على كل حال نقطة البداية يمكن أن تكون محل جدل. ربما يكون القرن الثالث الميلادي، الذي يوجد شبه إجماع عليه كبداية للعصور العتيقة المتأخرة، وحيث يأخذ التاريخ الفارسي اتجاهاً جديداً نتيجة استيلاء الساسانيين على السلطة، فهذا أكثر ملاءمة من زمن الإمبراطور أوغسطس. لكن هذا السؤال ليس موضوع كتابنا هذا.

بالنسبة للتاريخ الأوربي فقد تم على أي حال إنشاء وقفة حقبية عابرة حول سنة ١٠٠٠م. «ومن المتفق عليه تقريباً أنه إذا أراد المرء تحديد ما يعنيه بأن يكون (قروسطياً)، فالمقصود بذلك الحقبة التي بدأت بعد وقت قصير من سنة ١٠٠٠م، والتي تبدو كأفضل ما يكون مع توسع المسيحية واستقرار الكيانات السياسية الجديدة في شمال أورُبّا وشرقها، إصلاح الهيراركية الكنسية ومنظمات الرهبنة وتوسيعهما، تشكيل مقدسات الممالك وتطوير الطبقات الاجتماعية، على سبيل المثال من خلال نمو البيروقراطيات، أو صعود أرستقراطية واعية في الإمبراطورية الرومانية الشرقية»[1]. فضلاً عن

---

(١) انظر السابق، ص ٢١٣.

ذلك يمكن أيضاً ذكر الفن الرومانسكي، أول نمط معماري أوربي مستقل في فترة ما بعد العصور العتيقة. يبدو لي أنه حتى المؤرخين الأوربيين يمكن أن يفعلوا خيراً لو تخلوا عن مصطلح العصور الوسطى، الذي يحجب مثل هذه الروابط والعلاقات. وهم يرسمون بطريقة منطقية أيضاً حدوداً حقبية في حوالي سنة ١٠٥٠م. إذا قام أحدهم بتسمية الحقب التي تفصلها هذه الحدود، أي «العصور الوسطى المبكرة» و«العصور الوسطى العليا»، سيدخل في روعه أنها وحدات صغرى في حقبة أكبر هي العصور الوسطى. وسيكون من المنطقي إضافة العصور الوسطى المبكرة إلى العصور العتيقة المتأخرة وجعل هذا الأمر واضحاً من الناحية الاصطلاحية. علاوة على ذلك، يبدو لي أن الحد الحقبي حول سنة ١٠٥٠م كان حتى في أُورُبّا أكثر عنفاً من الانتقال السلس من القرون الوسطى العليا إلى القرون الوسطى المتأخرة ومنها إلى عصر النهضة.

ولكن دعونا نرجع مرة أخرى إلى المنطقة الثقافية ذات الصبغة الإسلامية، والتي يكشف فيها الطراز المعماري السلجوقي في القرن الحادي عشر الميلادي عن انفصال واضح عن تقاليد البناء في العصور العتيقة (الرومانية والساسانية).

في الفصل التالي ستلقى نظرة فاحصة على العلوم التي تمت العناية بها في هذا المجال الثقافي: كيف يمكن التعرف من خلالها على نهاية الحقبة التكوينية؟ ومتى كان ذلك؟



٤.

العصور الإسلامية العتيقة المتأخرة: المرحلة التكوينية للعلوم الإسلامية

المناهج الدراسية الإسلامية: شاهدان من القرنين السابع عشر والثامن عشر

على الرغم من أن غارث فودن (Fowden) قد قدم حججاً مقنعة بأن القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي هو القرن الذي وصلت فيه الثقافة الإسلامية إلى مرحلة «النضج» (maturation)، ولكن الشبكة ما زالت ضيقة الخروق. بدايةً يجب أن يؤخذ في الاعتبار تخصصات أخرى لم يعالجها فودن، أو عالجها بشكل هامشي فقط، رغم أنها كانت - وما زالت - ذات تأثير كبير في الثقافة الإسلامية. بعد ذلك ينبغي اتخاذ القرار بشأن الأعمال التي تشكل نهاية «المرحلة التكوينية»، ليس فقط من منظور باحث حديث يتابع من منظور خارجي، ولكن أيضاً من خلال الحوار الجدلي مع أواخر أتباع تلك الثقافة الكلاسيكية الذين كانوا ما زالوا متجذرين فيها.

تحقيقاً لهذه الغاية يمكن استدعاء كاتبين فوق مستوى الشبهات كشاهدين، وهما بالمناسبة يكتبان من منظورين زمنيين وجغرافيين مختلفين تماماً. أولهما يعد واحداً من أهم العلماء العثمانيين في

القرنين الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، وقد اشتهر باسم حاجي خليفة ولقب «كاتب چلبي» (١٠١٧-١٠٦٧هـ/ ١٦٠٩-١٦٥٧م)، وقد كتب العديد من الأعمال باللغتين العربية والتركية العثمانية. أكثر أعماله المرجعية المعروفة على نطاق واسع اليوم كتابه «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون». وهو أكثر من مجرد كتالوج للكتب؛ لأنه يتعامل بشكل مكثف مع مختلف التخصصات العلمية ويقدم اقتراحات لكيفية تصنيفها. لكن أهمية هذا العمل تتمثل في أنه يحتوي على نحو ١٤٥٠٠ عنواناً من مجالات العلوم العربية-الإسلامية (ولكنه لا يقتصر عليها فقط). ودائماً ما يذكر الكتاب المعني واسم مؤلفه، ويضعه ضمن تخصصه الأكاديمي، وغالباً ما يستشهد من الاستهلال، أي الكلمات التي يبدأ بها العمل.

ومع ذلك فإن «كشف الظنون» لا يقوم فقط بجمع معلومات حول المؤلفين ومحتوى الكتب العربية التي كانت معروفة في النصف الأول من القرن السابع عشر، ولكنه يلمح أيضاً إلى الأهمية التي اكتسبتها تلك الكتب بمرور الزمن. كل الأعمال المهمة تمت دراستها والتعليق عليها عبر السنين. وقد استخدم العديد من المؤلفين شكل وطريقة التفسير القرآني لعرض أفكارهم الخاصة، وكثيراً ما عرفت كتب المصادر والأمهات التنقيح وإعادة الكتابة عن طريق التلخيص. أضف إلى ذلك أن الكثير منها تم نظمه شعراً، مما سهل حفظها. وبالطبع كانت هناك كتابات ناقدة تعارض آراء مؤلفي هذه الكتب. ويورد «كاتب چلبي» مع كل كتاب العديد مما كتب عليه من تعليقات، وملخصات، وكتابات ناقدة، ومنظومات شعرية، وما إلى ذلك من الكتابات التي دارت حوله طوال الوقت، هذا بالإضافة لما يسجله - «كاتب چلبي» - من ملاحظاته القصيرة كلما سنحت فرصة. لذلك

يمكن لطول المقال أن يعطي انطباعاً أولياً عن قدر الاهتمام الذي تم تكريسه للكتاب المعني في العالم العربي الإسلامي. وإبان ذلك يبدو أن كثيراً من الأعمال التي يوليها الاستشراق إهتماماً خاصاً لم تكن يوماً في مركز التراث الإسلامي. زد على هذا أن التراث الإسلامي والدراسات الاستشراقية الحديثة لم يمنحا العناية نفسها للتخصصات العلمية نفسها. أفضل مثال على هذا الأمر تقدمه نظرية البلاغة العربية. ففي الغرب لم يلق هذا التخصص العلمي إلا القليل من الاهتمام. ومع ذلك فإن كتاب «كشف الظنون» يظهر أن البلاغة احتلت مرتبة متقدمة جداً بين أهم التخصصات العلمية[١].

الشاهد الآخر هو العلامة اليمني، مفتي صنعاء المجدد محمد بن علي الشوكاني (١١٧٣-١٢٥٥هـ/ ١٧٦٠-١٨٣٩م) الذي ألف (ح. سنة ١٢٢٢هـ/ ١٨٠٧م) كتابه «أدب الطلب ومنتهى الأرب» كدليل دراسي يشرح فيه كيف ولماذا ينبغي على المرء تعلم ماذا. والكتاب يقدم سجلاً إجمالياً واضحاً للتخصصات العلمية الأساسية مع المصادر والمراجع ذات الصلة.

بطبيعة الحال فإن البيانات التي يقدمها كلا النصين لا تؤخذ حرفياً. علاوة على ذلك فهي ليست مفيدة للغاية بالنسبة لمجالات مثل الشريعة والعقائد؛ لأن لكل من المؤلفين اهتماماته الخاصة المحددة. يمكن للمنظور الداخلي لعالمين بارزين ومتباينين للغاية من القرنين السابع عشر والثامن عشر، أن يوفر أدلة مهمة جداً فيما يتعلق بعلاقة التخصصات الفردية بالمناهج الدراسية الإسلامية ومتى تم تأليف الأعمال التي يمكن اعتبارها ممثلة لما بعد المرحلة التكوينية.

---

(١) قارن: (Bauer: Besprechung von Udo Gerald Simon)، مع عرض لأطول التعليقات السبعة عشر في «كشف الظنون».

بناء على ذلك الأساس تم إنشاء الجدول التالي. عند اختيار التخصصات انطلقت في البداية من قائمة الشوكاني. وعند اختيار المصنفات كان من الأهمية بمكان أن يتم استخدامها كتلخيص أو تصنيف للخطابات القديمة ونقطة انطلاق للتطورات اللاحقة للتخصصات المعنية. وهنا فإن عدد المعالجات والتنقيحات اللاحقة، كما سجلها حاجي خليفة، تعد معياراً مهماً لذلك. وقد لجأت في بعض الأحيان إلى تقديراتي الخاصة، والتي أظن أنه يمكنني من الدفاع بشكل معقول عن صدقها وعدم تعسفها.

العلم	عنوان العمل	المؤلف	حياته	المكان
النحو	اللمع	ابن جني	(ت. ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م)	٥
النحو	المفصل	الزمخشري	(٤٦٧-٥٣٨هـ/ ١٠٧٥-١١٤٤م)	١
البلاغة	دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة	عبدالقادر الجرجاني	(ت. ٤٧١هـ/ ١٠٧٨م	٣
البلاغة	مفاتيح العلوم	السَّكّاكي	(٥٥٥-٦٢٦هـ/ ١١٦٠-١٢٢٩م)	١
نظرية الأدب	العمدة	ابن رشيق القيرواني	(٣٩٠ - ح. ٤٣٦هـ/ ١٠٠٠- ح. ١٠٦٣م)	٩
معاجم اللغة	الصحاح	الجواهري	(ت. ح. ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م)	١,٢
المنطق	الإشارات والتنبيهات	ابن سينا	(ت. ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)	١,٥
أصول الفقه (حنفي)	أصول البزدوي	البَزْدَوي	(٤٠٠-٤٨٢هـ/ ١٠٠٩-١٠٨٩م)[١]	١

(١) تبدو التواريخ هنا غير دقيقة لأن محقق أصول البزدوي (هانز بيتر لنس) دقق في مقدمة تحقيقه (١٩٥٢) تواريخ ميلاد البزدوي (ص ٩) ووفاته (ص ١٢) وأثبت أنه ولد في سنة ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م وتوفي في سنة ٤٩٣هـ/ ١٠٩٩م (المترجم).

أصول الفقه (شافعي)	البرهان	الجويني (إمام الحرمين)	(٤١٩-٤٧٨هـ/ ١٠٢٨-١٠٨٥م)	٥,٨
أصول الفقه (شيعي)	عدة الأصول	أبو جعفر الطوسي	(٣٨٥-٤٦٠هـ/ ٩٩٥-١٠٦٧م)	٢,٥
فروع الفقه (شافعي)	التنبيه في فروع الشافعي	أبو إسحاق الشيرازي	(٣٩٣-٤٧٦هـ/ ١٠٠٣-١٠٨٣م)	٤,٥
فروع الفقه (حنفي)	مختصر القُدوري	القُدوري	(٣٦٢-٤٢٨هـ/ ٩٧٢-١٠٣٧م)	٥
الكلام (أشعري)	التمهيد	الباقلاني	(ت. ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م)	٥
التفسير	النكت والعيون	الماوردي	(٣٦٤-٤٥٠هـ/ ٩٧٤-١٠٥٨م)	٥
التفسير	الكشاف	الزمخشري	(٤٦٧-٥٣٨هـ/ ١٠٧٥-١١٤٤م)	١
الحديث	السنن الكبرى	البيهقي	(٣٨٤-٤٥٨هـ/ ٩٩٤-١٠٦٦م)	٢
الحديث	مصابيحُ السنة	البغوي	(٤٣٣-٥١٦هـ/ ١٠٤١-١١٢٢م)	٢
الطب	القانون في الطب	ابن سينا	(ت. ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)	١,٥
التصوف والفلسفة	مؤلفات متنوعة	الغزالي	(٤٥٠-٥٠٥هـ/ ١٠٥٨-١١١١م)	٢,٥
الرياضيات	مؤلفات متنوعة	البيروني	(٣٦٢-٤٤٢هـ/ ٩٧٣-١٠٥٠م)	١,٢
البصريات	المناظر	ابن الهيثم	(٣٥٤-٤٣٠هـ/ ٩٦٥-١٠٣٩م)	٥,٧

المكان:

١ = خوارزم وما وراء النهر، قرب بخارى وسمرقند).

٢ = خراسان (خراسان مع مدن نيسابور ومرو وبلخ وهراة).

٣ = منطقة جنوب بحر قزوين (طبرستان، جرجان).

٤ = وسط إيران وجنوبها.

٥ = غرب إيران والعراق (العراقان: عراق العجم أو الجبل ويشمل مدن مثل: الري وطهران وأصفهان وقزوين وهمدان. وعراق العرب أو العراق ويشمل مدن مثل: البصرة والكوفة وبغداد).

٦ = شمال العراق (الجزيرة)، سوريا (بلاد الشام).

٧ = مصر.

٨ = شبه الجزيرة العربية.

٩ = شمال إفريقيا (بما في ذلك صقلية).

١٠ = الأندلس.

(١) علوم اللغة هي العلوم الأساسية للثقافة الإسلامية، وهي تلعب هنا دوراً يختلف عما هو الحال في أي ثقافة أخرى. وقد نضج الشعر العربي في فترة ما قبل الإسلام، واستخدم مذاك شكلاً لغوياً يعلو على اللهجات الموجودة. وكانت هذه «العناية اللغوية» مقدمة وسبباً للنجاح السريع والمذهل لفرض العربية لغة للدواوين في دولة الخلافة إبان فترة حكم عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ/ ٦٨٥-٧٠٥م). وسرعان ما بدأ أيضاً الاهتمام النظري المكثف باللغة العربية. سواء أكان هذا نتيجة تأثيرات يونانية و/أو سريانية-آرامية فأمر محل جدل ولا يكاد اثباته أو توضيحه بشكل حاسم. ولكن الثابت أن العرب امتلكوا مبكراً «نظرية نحوية عربية» تطورت بشكل مستقل وأدت إلى ظهور العديد من الكتب النحوية والتعليمية. ويمكن وصف هذه المرحلة الأولى من الانشغال الجزئي، عملياً ونظرياً، بقواعد النحو باعتبارها «مرحلة استطلاعية» أو «مرحلة استكشافية»، وذلك من أجل استخدام مصطلح مشابه أو مطابق للمرحلة النبوية (التي تعد هي أيضاً ضمن المرحلة الاستكشافية).

مع بحث الأسس النظرية وصياغتها، أدت «مرحلة الاستكشاف» إلى «المرحلة الكتابية». أما أول عرض شامل لقواعد العربية فقدمه اللغوي الفارسي سيبويه (ت. ح. ١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، وذلك في كتابه الذي سُمى وببساطة «الكتاب»، وهو يُعد أيضاً كأول كتاب علمي «حقيقي» في اللغة العربية. وقد اعتمد سيبويه في هذا كثيراً على لغوي أقدم هو الخليل بن أحمد (ت. ح. ١٧٠هـ/ ٧٨٦م) الذي سيقابلنا مرة أخرى في قسم اللغة. وقد تم اقتباس الخليل في كتاب سيبويه أكثر من ٦٠٠ مرة. ويشكل زمن الخليل وسيبويه «المرحلة الكتابية» للنظرية النحوية العربية. ويلي ذلك «مرحلة تفسيرية» بالمعنى الحقيقي للكلمة، خلالها ستكون أهم الأعمال عبارة عن شروح لكتاب سيبويه أو تعميق بحثي لبعض مشكلاته المفردة.

بعد ذلك بوقت قصير ظهرت مؤلفات موجزة ومناسبة للتعليم، وأبرزها كتاب «الجُمل» للزجاجي النحوي (ت. ٣٣٧هـ/ ٩٤٩م)، و«اللُمع» لعالم اللغة الموسوعي ابن جني (٣٣٠-٣٩٢هـ/ ٩٤٢-١٠٠٢م)[1]، وكان ابناً لعبدٍ يوناني. ومع ظهور هذه الكتب المرجعية والتعليمية التي تلخص المادة بنظرة عامة، توفر شرط مهم للحديث عن «نهاية المرحلة التكوينية» في مجال علمي ما. لذا يمكن للمرء أن يعتبر أن المرحلة التكوينية للنظرية النحوية اكتملت في القرن العاشر الميلادي، وكانت بالتالي أسرع مما حدث في المجالات الأخرى. بالنظر للبدايات، وهي مبكرة جداً، وللاهتمام العام والكبير الذي يتمتع به النحو، فإن مثل هذا النتيجة ليست مفاجئة بالمرة. ومع ذلك لا يذكر الشوكاني «الجُمل» ولا «اللُمع» في دليله الدراسي. أما عند

(١) هنا تختلف التواريخ قليلاً عما سبق وقدمه المؤلف في الجدول السابق (المترجم).

حاجي خليفة فيحصل «الجُمل» على عمودين ونصف على الأقل، بينما يحصل «اللمع» على عمود وربع. ومع ذلك فإن المؤلفين على العكس من هذا يتفقان على أن أهم الأعمال النحوية العربية من هذا النوع هو «المفصل» للعلامة الموسوعي الزمخشري (٤٦٧-٥٣٨هـ/ ١٠٧٥-١١٤٤م)، ويشغل الحديث عنه عند حاجي خليفة خمسة أعمدة، وقد حاز مثل هذه الأهمية عند المؤلفين المحدثين كذلك؛ حيث يعتبرونه معلماً من معالم تاريخ النحو العربي. رغم أن سيبويه هو الأكثر ذكراً في «المفصل»، فإن الترتيب ينحرف تماماً عن تراث سيبويه السابق. «فالمفصل» يوحد التراث والابتكار ويصبح نقطة انطلاق جديدة للكثير من الشروح. فإن لم تكن «المرحلة التكوينية للنظرية النحوية العربية» قد شهدت نضجها مع ابن جني، فإنها ستصل إلى ذلك أخيراً مع الزمخشري. وإذا اعتبر المرء أن «المرحلة التكوينية» لتخصص علمي ما تصل إلى نهايتها، عندما يتم تلخيص موضوعاتها في كتاب مرجعي، وذلك بطريقة تظل صالحة فيما بعد إلى حد كبير. إذن يمكن للمرء أن يعد كتاب «اللمع» لابن جني كنقطة نهاية للمرحلة التكوينية لنظرية النحو العربي. فضلاً عن ذلك عند البحث عن كتاب ما أصبح عملاً مرجعياً حتى للأجيال اللاحقة نفسها، فإن الخيار يقع على كتاب «المفصل» للزمخشري. بسبب مثل هذه الحالات قمت بإدراج كلا العملين في جدول التلخيص السابق.

(٢) نظرية البلاغة: بالنسبة للمجتمعات الإسلامية تعتبر نظرية البلاغة من العلوم الرائدة ولا مبالغة في مدى أهميتها، وإمكانياتها التي لا تزال مهمة وحاسمة حتى اليوم. منذ القرن التاسع الميلادي تطورت الخطابات البلاغية النقدية، والأسلوبية، والتفسيرية، وكذلك اللغوية. ويتمثل التأثير اليوناني أوضح ما يكون من خلال استقبال

منطق أرسطو ونظرية العلوم، في حين لم تلق بلاغة أرسطو اهتماماً يذكر إلا في وقت متأخر وبشكل هامشي.

والتفكير في الفصاحة وحسن البيان أمر يعود لفترة ما قبل الإسلام. وقد وصلت هذه المرحلة الاستكشافية المبكرة لذروتها في كتاب «البيان والتبين» للجاحظ (ت. ٢٥٥هـ/ ٨٦٨م)، الذي يعد أول كاتب سرد يكتب كتباً نثرية أدبية باللغة العربية. والكتاب يحوي مجموعاً من المواد والأفكار الغنية لملاحظات مثيرة وأمثلة جذابة. وبسبب طريقته غير المنظمة تماماً فإنه لا يزال ينتمي إلى مرحلة الاستكشاف المعنية[1]. بدءًا من الثلث الأخير من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ظهرت وبتتابع سريع عدة أعمال منهجية عالية التنظير في الغالب حول النثر والشعر، والملامح البلاغية للقرآن، ووضوح التعبير وملاءمته، وعن الأبيات الجيدة والسيئة للشعراء. لكن هذه الخطابات المفردة تطورت بشكل مستقل عن بعضها البعض، ودون أن تتحد لتشكل نظرية بلاغية شاملة.

وقد تغير هذا فقط مع عبد القاهر الجرجاني الذي قضى حياته كلها في بلدة جرجان على الحافة الجنوبية الشرقية لبحر قزوين، حيث توفي سنة ٤٧٤هـ/ ١٠٨١م (أو قبل ثلاث سنوات من هذا التاريخ). لأن جرجان آنذاك كانت فيما يبدو مدينة مملة، فقد حظي عبدالقاهر بالهدوء وراحة البال اللازمين للتفكير في الاستعارة والظواهر اللغوية المشابهة بشكل أكثر عمقاً وشمولاً ممن سبقوه، وهو أمر لم يضارعه إلا قليلين ممن جاءوا بعده. وتمثلت نتيجة تفكيره في كتابه «أسرار البلاغة» الذي يمكن الإطلاع عليه بالألمانية أيضاً بفضل جهود

---

(١) قـــــــارن: Lale Behzadi: Sprache und Verstehen: al-Ǧāḥiẓ über die Vollkommenheit des Ausdrucks، فيسبادن ٢٠٠٩.

هيلموت ريتر (Hellmut Ritter) في ترجمته[١]. إذا أضفنا إلى ذلك عمل عبدالقاهر الثاني[٢] الذي يفكر فيه بنوعية الفرق إذا قمنا بصياغة الموضوع نفسه بطرق مختلفة، فإن كتابيه يشكلان أساساً «للنظرية المعيارية للبلاغة العربية». والسؤال الآن هو: هل تشكل مؤلفات عبدالقاهر نهاية «الفترة التكوينية» أم أنها تمثل فقط نهاية «المرحلة النصية» التي تليها «مرحلة تفسيرية» يمثلها على سبيل المثال أحد أعمال فخر الدين الرازي (٥٤٣-٦٠٦هـ/ ١١٤٩-١٢٠٩م) المعروف اليوم أكثر كفقيه متكلم وكمفسر للقرآن؟ وستجد المرحلة التكوينية بالتالي نهاية متأخرة ومدهشة بكتاب «مفتاح العلوم» للسَّكَّاكي (٥٥٥-٦٢٦هـ/ ١١٦٠-١٢٢٩م) اللغوي الذي صاغ، وهو في وطنه خوارزم (تتبع أوزبكستان اليوم)، مساهمات الجرجاني وخلفائه في خلاصة منظمة وشاملة. ومن هنا أهمية السَّكَّاكي الكبيرة والمؤكدة دائماً. ولهذا أيضاً تم العمل على «مفتاح العلوم» مرات لا تحصى، ويمكن أن نشير بصفة خاصة إلى «تلخيص المفتاح» للخطيب القزويني (٦٦٦-٧٣٩هـ/ ١٢٦٨-١٣٣٨م)، الذي كان خطيباً في المسجد الأموي بدمشق. ورغم أن كتاب القزويني لم يكن إلا تنقيحاً وتحريراً «للمفتاح» إلا أنه أصبح وبسرعة أحد أكثر الكتب انتشاراً وتحريراً في العالم الإسلامي كله. وإذا جمعنا معاً كلمة حاجي خليفة عن «مفتاح العلوم» وكلمته عن «تلخيص المفتاح» للقزويني سنحصل على أكثر من ١٧ عموداً، وبالتالي سنكون أمام المدخل الأطول في كتابه. الاستثناء الوحيد هنا هو مدخله عن «صحيح البخاري». ويمثل هذه

---

(١) راجع ترجمة هيلموت ريتر لكتاب «أسرار البلاغة» إلى الألمانية بعنوان (Die Geheimnisse der Wortkunst)، فيسبادن ١٩٥٩.

(٢) يقصد كتاب عبدالقاهر الثاني «دلائل الإعجاز» (المترجم).

الأهمية يقر الشوكاني أيضاً. وهنا من الصعب اتخاذ قرار بنسبة مرحلة «نضج نظرية البلاغة العربية» للسَّكَّاكي بداية أم للجرجاني العبقري الذي يقف هو أيضاً في نهاية تقاليد علمية طويلة. في حالة الإقرار للجرجاني سنهبط مرة أخرى في القرن الحادي عشر الميلادي، أما في حالة الإقرار للسَّكَّاكي فسنكون حول سنة ١٢٠٠م[١]. وقد تم تسجيل كلتا الحالتين في الجدول السابق.

(٣) أما فيما يخص نظرية الأدب فقد خذلنا كلا المؤلفين إلى حد ما، فالمجال يتفرع بين نقد الشعر، وعلم البديع، والأدب الرفيع، وكلٌّ منهم ذو خصائص زمنية مختلفة تماماً. لذلك إذا بدأنا بحثنا الخاص عن كتاب يجمع المساهمات القديمة ويطورها حتى يصل بها إلى «مرحلة النضج» سينتهي بنا الأمر حتماً إلى كتاب «العمدة» لابن رشيق القيرواني، المولود في سنة ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م، والمتوفي إما في سنة ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م أو في سنة ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م. وفي هذا الكتاب سنجد كل ما ينبغي للمرء معرفته، ويمكن قوله، عن الشعر. فالكتاب يشكل النهاية المجيدة لتراث ما، وهو أمر لم يتكرر بطريقة مماثلة على حد علمنا. وقد استمر هذا الأسلوب بطرق مختلفة. فمن ناحية أصبح جزءًا من النظرية المعيارية للبلاغة، ومن ناحية أخرى، ظهرت قصائد طويلة، معظمها في مديح للنبي محمد (أو في نسختها المسيحية عن يسوع وحوارييه)، وفي كل بيت منها

---

(١) حول تراث البلاغة قارن: (Thomas Bauer: Rhetorik: Arabische Kultur. In: Gert Ueding (Hg.): Rhetorik. Begriff - Geschichte - Internationalität)، توبنجن ٢٠٠٥، ص ٢٨٣-٣٠٠. وقارن كذلك: (Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik)، توبنجن ١٩٩٢ وما بعدها، مج ٨ (٢٠٠٧) عمود ١١١-١٣٧. وقارن أيضا: (Bauer: Besprechung von Simon).

لون بديعي واحد على الأقل. وهذه القصائد التي تسمى «البديعيات» كثيراً ما يتم شرحها وتوسيع نطاقها لتصبح مختارات تتكون في الغالب من عدة مجلدات[1]. أما الاهتمامات الأدبية النظرية الأخرى فتعالج ضمن أنطولوجيات أدبية أخرى، ترجع بدورها أيضاً إلى المواد التي جمعها ابن رشيق.

(٤) **صناعة المعاجم**: هذا أيضاً مجال لغوي له تاريخ طويل ومتنوع يعود إلى القرن الثامن الميلادي. وخلافاً للاعتقاد السائد لم يكن المعجميون الأوائل يهتمون فقط بفهم أفضل للقرآن، وإنما بداية بالشعر العربي القديم وبالحفاظ على الموروث اللغوي العربي القديم ومواصلة روايته. وقد اعتنى شعراء القرون من السادس وحتى الثامن الميلادي ليس فقط بالبراعة اللغوية، وبالميل لاستخدام كلمات حوشية شاذة، وإنما استخدموا أيضاً الأسماء الشائعة في الجزيرة العربية للنباتات والحيوانات، والمناظر الطبيعية، والتقنيات الثقافية التي لم تكن معروفة لسكان مدن الخلافة العباسية. من أجل الحفاظ على هذا الإرث والارتباط بالثقافة اللغوية العربية للعصور العتيقة المتأخرة، ظهر في الفترة من النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي مجموعات كثيرة من كتب الثروة اللغوية، إضافة إلى معاجم أكثر شمولية مثل معجم الخليل بن أحمد (ت. ١٧٠هـ/ ٧٨٦م)، الذي كان رائداً في مجال النظرية النحوية أيضاً. بالنسبة لترتيب الكلمات ابتكر الخليل ليس فقط نظاماً معقداً يأخذ في

(١) قارن: (Thomas Bauer: Die badīʿiyya des Nāṣīf al-Yāzigī und das Problem der spätosmanischen arabischen Literatur. In: A. Neuwirth, A. C. Islebe (Hg.): Reflections on Reflections. Near Eastern Writers Reading Literature)، فيسبادن ٢٠٠٦، ص ٤٩-١١٨.

الاعتبار صوائت الكلمة، ليس بترتيبها المعتاد، بل تبعاً لنظام تقليب معقد، وإنما أيضاً أبجدية جديدة بالكامل يتم ترتيب الحروف فيها وفقاً لمخارج الأصوات المعنية. كانت الأبجدية التقليدية بالنسبة له شديدة التعسف. في النهاية قدم أيضاً للمتخصصين هذا العمل الذي يمثل في المقام الأول مجموعة من مفردات الثروة اللغوية المدققة للغاية.

وتدريجياً ظهرت معاجم أكثر شمولاً، خاصةً بعد أن يسر انتشار الورق الحصول على المؤلفات الكبرى. وليس من قبيل الصدفة أن أقدم مخطوط ورقي مؤرخ معروف حتى الآن هو معجم تمت كتابته سنة ٢٥٢هـ/ ٨٦٦م، ويحتوي على أجزاء كبيرة من المعجم المتخصص «غريب الحديث» لأبي عبيد القاسم بن سلام المتوفى في سنة ٢٢٤هـ/ ٨٣٨م (انظر اللوحة رقم VII)[١].

رائد آخر مهم في هذا المجال هو أبو منصور الأزهري (٢٨٢-٣٧٠هـ/ ٨٩٥-٩٨٠م) المولود في هراة. فبعد أن وقع أثناء رحلة الحج أسيراً لمجموعة من المتمردين[٢]، استغل وقت الأسر في تأليف معجمه «تهذيب اللغة». وفي هذا المعجم تدفقت للمرة الأولى كل النقاشات المعجمية المتنوعة معاً. لذا يصل حجم هذا المعجم إلى خمسة عشرَ مجلداً في الإصدار الحديث. مثل هذه المعاجم الضخمة لم تظهر في أوروبّا إلا في أواخر العصر الحديث. ولكن لم يصبح معجم الأزهري مرجعاً لجمهور عريض، خاصةً وأنه يستخدم

(١) انظر ملحق الصور (المترجم).

(٢) كان ذلك في سنة ٣١٢هـ عندما أغار القرامطة على الحجيج في منطقة الهبير على طريق مكة. راجع تفاصيل القصة في مقدمة «تهذيب اللغة» للأزهري (المترجم).

طريقة الخليل بن أحمد في الترتيب، وهي طريقة يصعب التعامل معها بالنسبة للشخص العادي.

وقد تغير هذا بعد بضعة عقود. فقد ألف اللغوي إسماعيل بن حماد الجوهري (ت. ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م أو قبل ذلك بسنوات قليلة) معجماً سماه «تاج اللغةِ وصِحاح العربيةِ» (اختصار: الصِّحَاحُ). وفي هذا الكتاب تم ترتيب المفردات للمرة الأولى في معجم لغوي شامل لمفردات الثروة اللغوية بالطريقة التي ستصبح مرجعية للقرون التالية. فقد استخدم ترتيب الأبجدية العربية المعتاد والمعروف وتخلّى تماماً عن أي نظام ترتيبي معقد. ومذاك وجد كتاب مرجعي حقيقي ليس متاحاً للمتخصصين فحسب، وإنما يستطيع كل قارئ أن يعثر فيه بسرعة وسهولة على معانى الكلمات التي يبحث عنها. ويتفق شاهدينا هنا على أن المعجمية العربية تجاوزت بالصحاح للجوهري مرحلتها التكوينة بشكل نهائي (أكثر من ٤ أعمدة عند حاجي خليفة، وذكر مميز بارز عند الشوكاني). وقد ظل هذا المعجم مشهوراً للغاية على مدار القرون التالية وحتى اليوم. بالنظر إلى عدد لا يحصى من التنقيحات والإكمالات والمناقشات التي أثارها «الصحاح» (يحتوي تاريخ التراث العربي لسزكين على ٤٠ عنواناً)[1]، فالأرجح أن يكون الحكم هنا واضحاً إلى حد كبير.

(٥) كان المنطق أحد تلك التخصصات الفلسفية التي استمرت من العصور اليونانية العتيقة، والتي كانت تتعاطى بداية في مجال التعليم العربي من قبل الفلاسفة في الغالب، ولكن سرعان ما وجدت انتباهاً من بعض اللغويين أيضاً. وهو يبدأ لا محالة بالكتب المنطقية

---

(١) راجع: (Sezgin: GAS)، مج ٨، ص ٢١٥-٢٢٤. وفي الترجمة: سزكين: تاريخ التراث العربي، مج ٨، ص ٣٩٧-٤١٥.

لأرسطو (Organon = الأورجانون)، وبجانبها أو قبلها يأتي كتاب «إيساجوجي» (Isagoge) لفرفوريوس (٢٣٤ - ح. ٣٠٥م)، الذي تم تلقيه وبشكل مكثف كعمل تمهيدي قصير، خاصة بعد أن أصبح المنطق مدخلاً تمهيدياً للعلوم الشرعية، وأصبح بالتالي جزءًا من المناهج المدرسية. «وقد أمّن هذا للمنطق مكاناً ثابتاً في التعليم العالي. مما يعني في الوقت نفسه أن قسماً من الفلسفة وجد طريقه للمرة الأولى إلى المنهج المقرر للعلوم المدعومة رسمياً»[1].

هذا المجاوزة الحدودية تعود في النهاية إلى الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ/ ١٠٥٨-١١١١م)، لكن ربما يجب أن نضع نهاية المرحلة التكوينية للمنطق كمجال مستقل للفلسفة في الإسلام في وقت أبكر من هذا. والشوكاني هنا قليل الفائدة بالفعل، نعم هو يذكر النص الأساسي، أي كتاب «إيساجوجي» لفرفوريوس، ولكنه لا يذكر بعد ذلك إلا عدداً قليلاً ومتأخراً من الملخصات (زد على ذلك انحيازه اليمني). أما حاجي خليفة فيقودنا على طريق أكثر غنى. فهو يرى أن العمل الذي يبشر بمرحلة نضج المنطق في التعليم الإسلامي، هو «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا (ت. ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)، الذي يحظى لديه بعمودين ونصف العمود.

(٦) **المنهجية القانونية**: قد تكون المنهجية القانونية ترجمة غير كافية لمصطلح «أصول الفقه» (ويعني حرفياً: جذور العلوم الشرعية). فهي بالنسبة للكثيرين تشكل تاجاً لكل العلوم، وكل التخصصات المذكورة حتى الآن مجرد مدخل تمهيدي لها. فهي تمثل الجسر بين النصوص الدينية المعيارية (القرآن والحديث) والحياة الأرضية،

---

(١) انظر: (Ulrich Rudolph: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart)، ميونخ ٢٠١٤.

وذلك بأن تسأل عن المناهج والأسس التأويلية، وكيف ينساب أحدهما في الآخر، وما هي الإمكانيات الأخرى المتاحة للقاضي لأجل استنتاج المعيار القانوني.

وقد تم ابتكار أسس هذا العلم من قبل الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ/ ٧٦٧-٨٢٠م)، صاحب المذهب، الذي لا يزال قبره في القاهرة موضع تبجيل وتعظيم حتى اليوم. كان الظن لفترة طويلة أن أصول الفقه كعلم قد تم بنائه بالكامل، ولكن هذا - كما هو واضح اليوم - ليس صحيحاً على الإطلاق[١]. فمع عمل الشافعي الرائد انتهت فقط «المرحلة الكتابية» التي تلتها «مرحلة تفسيرية» نضجت في الأعمال التي مثلت مصادر فخر الدين الرازي - الذي سبق ذكره - في كتابه «المحصول في علم الأصول». وهذه المصادر هي: «المعتمد» لأبي الحسين البصري (٤٣٦ هـ/ ١٠٤٤م)، و«البرهان» لإمام الحرمين الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ/ ١٠٢٨-١٠٨٥م)، و«المستصفى» للغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ/ ١٠٥٨-١١١١م). ينتمي جميع هؤلاء المؤلفين إلى المذهب الشافعي. ولأجل تقييم حاجي خليفة بشكل عادل خاصة وأنه يهتم أساساً بالمذهب الحنفي، لابد من ذكر أنه تناول بتوسع على مدى عمودين كتاب «الأصول» لأبي اليسر البزدوي الذي ولد في سنة ٤٠٠هـ/ ١٠٠٩-١٠١٠م وتوفي في سمرقند سنة ٤٨٢هـ/ ١٠٨٩م[٢].

وهنا أيضاً نجد أن الشوكاني ليس مثمراً كشاهد، وذلك لأنه

---

(١) قارن: Wael B. Hallaq: Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence)، في: (International Journal of Middle East Studies)، ع ٢٥، سنة ١٩٩٣، ص ٥٨٧-٦٠٥.

(٢) راجع الهامش رقم (١) ص ١٦٢ (المترجم).

يمتلك منهجية قانونية تشريعية لها تصوراتها الخاصة التي تتجاوز المذاهب الفقهية، ولذا لا يذكر إلا عدداً قليلاً من الكتب التعليمية المتأخرة. لكن لا هو ولا حاجي خليفة مهتمان بالإسلام الشيعي، الذي لا ينبغي تجاهله في تأملاتنا هنا. وهنا لا ينبغي أن يكون خلافٌ في وضع كتاب «عدة الأصول» للطوسي (٣٨٥-٤٦٠هـ/ ٩٩٥-١٠٦٧م) إلى جانب الأعمال السنية السابقة. وكما ترى فإن أهمية القرن الحادي عشر بالنسبة لأصول الفقه واضحة.

(٧) **نظرية المعايير الشرعية**: في حين أن «علم أصول الفقه» علم للقواعد الكلية للفقه، فإن علم «الفروع» يتناول الأدلة التفصيلة. وبالتالي يوصف علم «فروع الفقه» بأنه علم للأحكام الشرعية العملية. الكتب التعليمية لهذا العلم تقدم لمحة عامة عن المعايير التي تم الاعتراف بها بمرور الزمن وعلى نطاق واسع داخل كل مذهب، وكذلك معلومات عن الآراء المخالفة لهذه المعايير. من الجدير بالذكر أن خلافات الرأي داخل المذهب الواحد قد تكون في بعض النقاط أكبر من الخلافات بين المذاهب وبعضها البعض. وهذه الأعمال ليست كتب قانون بالمعنى الدقيق للكلمة، وغالباً ما تقدم فقط إطاراً واسعاً، وتقتصر بشكل جوهري على تعليم الفروض الدينية وأحكام الأحوال الشخصية، في حين تتناول الحدود بشكل مجمل (وتطبيقها بإهتمام محدود)، وأحكام الدولة والدواوين بشكل تعسفي، وقد لا تتناولها على الإطلاق. من خلال فوائدها العملية - حتى وإن كانت غير مباشرة أحياناً - شكلت نظرية المعايير الشرعية لفروع الفقه أساساً مهماً لهوية المجتمعات الإسلامية.

تعود الأعمال التي ظهرت في القرنين الثاني والثالث الهجريين (الثامن والتاسع الميلاديين) في الغالب إلى العلماء الأربعة الذين

حملت المذاهب السنية أسمائهم أو لتلاميذهم المباشرين وغير المباشرين. وهذه الأعمال تمثل «المرحلة الكتابية» التي تلتها «مرحلة تفسيرية» دُرست فيها كيفية تفسير اختلاف القواعد والمعايير الشرعية بين هؤلاء العلماء كل بمفرده. وأخيراً ظهرت كختام للمرحلة التكوينية كل تلك الخلاصات القانونية الموجزة التي تلخص الهيكل الأساسي للمبادئ القانونية للمذهب، والتي تم تلقيها وتوضيحها وتنقيحها عبر القرون. وإذا اقتصرنا على المدرستين الشافعية والحنفية (والتخلي مرة أخرى عن الشوكاني المتشكك في المذاهب) سنحصل على صورة واضحة إلى حد كبير ولا تكاد تختلف مع المذاهب الأخرى.

من مؤلفات «الفروع» المبكرة يعالج حاجي خليفة اثنين في أكثر من ستة أعمدة، من المذهب الشافعي يختار «التنبيه في الفقه الشافعي» لأبي إسحاق الشيرازي (٣٩٣-٤٧٦هـ/ ١٠٠٣-١٠٨٣م)، وبالنسبة لمذهبه الحنفي اختار «مختصر القُدوري» لأبي الحسين القُدوري (٣٦٢-٤٢٨هـ/ ٩٧٢-١٠٣٧م). وفي كلتا الحالتين يتضح على الفور أن الأمر يتعلق بالأعمال المرجعية الموثوقة التي ستنشأ منها جميع الأعمال التالية.

(٨) **علم الكلام**: بدايته سابقة على تسميته بفترة طويلة؛ حيث بدأ بالقرآن نفسه، ولكن القرآن ليس «انطلاقة لاهوتية جديدة»، بل «نص من العصور العتيقة المتأخرة»، كما بينت أنجيليكا نويفرت (Angelika Neuwirth) في كتاب لها بهذا العنوان المنهاجي. حداثة القرآن هي «المفاوضة المجتمعية وإعادة الصياغة اللاهوتية لنصوص قديمة». وتستعرض نويفرت في أعمالها «كيف أن عملية التواصل القرآني تعكس المقاصد اللاهوتية للجماعة - على سبيل المثال

مواجهة التقاليد الموجودة للأديان المحيطة بلاهوت خاص متطور وفقاً للصياغة الجديدة»[1]. لكن هذه الاستمرارية وحدها، التي واصل بها القرآن والمجتمع الإسلامي المبكر نقاشات العصور العتيقة المتأخرة، يهودية ومسيحية، تجعل التفكير في ظهور الإسلام كحدود حقبية أمراً سيئاً للغاية.

وقد أثارت هذه الجدلات المبكرة أسئلة جديدة لم يكن لدى القرآن إجابة سريعة وحاسمة لها، أسئلة حول الإرادة الحرة للبشر، أو حول القدر، أو حول موقف المذنب ومصيره بعد الموت. وقد استمرت الجدالات المسيحية في العصور العتيقة المتأخرة حول طبيعة المسيح في الجدالات الإسلامية حول طبيعة القرآن. فالسؤال عن طبيعة المسيح أهو «كائن مع الآب» يشبه السؤال عن طبيعة القرآن أهو قديم مطلق وغير مخلوق أم أنه مخلوق زمني، كما زعمت المعتزلة، على غرار صورة المسيح عند الآريوسيين؟ ومن المثير للاهتمام هنا أن الموقف الأول هو الذي ساد في الديانتين كلتيهما.

ومع ذلك فإن مناقشة مثل هذه الأسئلة لم تسفر ولوقت طويل عن لاهوت صارم جيد التنظيم. وقد نشأ هذا فقط في سياق «علم الكلام». وكلمة «كلام» تعني ببساطة «حديث». أما معناها الاصطلاحي فيعني لاهوت «نظري» أو «عقلاني» أو «مدرسي». وقد تعاطى المعتزلة الكلام بداية بشكل رئيسي، وكانوا «كممثلين لعلم الكلام يعملون بأدوات يونانية. فالمصطلحات اليونانية، والأساليب اليونانية، بل والمشاكل اليونانية هي التي وجهت جهودهم»[2].

---

(١) انـــظـــر: (Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike)، ص ٢٠٢، وقارن أيضاً (Neuwirth u. a. (Hg.): The Qur'ān in Context).

(٢) انظر: (Grunebaum: Islam im Mittelalter)، ص ٤١٢.

وهكذا كان التفكير اللاهوتي يزداد تعقيداً، ولكن لم يكن يوجد بعد لاهوت سني أو شيعي. أما متى يمكن تحديد بداية ذلك، فشاهدينا لا يكادان يفيدان هنا. ومع ذلك ليس من الصعب العثور على إجابة معقولة.

أهم اسمين بين مؤسسي المدارس الكلامية للإسلام السني هما: الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ/ ٨٧٣-٩٣٦م)، والماتريدي (ت. ح. ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م)؛ وإليهما تنسب المدرستين الأشعرية والماتريدية. بناء على هذه البيانات جعل وليم مونتجمري وات (William Montgomery Watts) من عام ٩٥٠م أو حوله نهاية «المرحلة التكوينية للفكر الإسلامي»[١]. وفقاً لتعريفنا المعتمد على فودن فإن «المرحلة الكتابية» فقط هي التي تنتهي في هذا التاريخ. لقد تم الآن التعبير عن الأفكار الرئيسية، لكن لا الأشعري ولا الماتريدي قام بإعداد خلاصة لاهوتية منهجية. المرشح الأقدم هنا هو «كتاب التمهيد» للباقلاني (ت. ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م). وهو كتاب «ينتمي إلى فئة من الأطروحات اللاهوتية الطويلة والشاملة التي يمكن للمرء أن يسميها الخلاصة اللاهوتية (summae theologicae) [. . .] وهو في الواقع أقدم الأعمال التي نعرفها»[٢]. والباقلاني هو أيضاً أول متكلم يمكن للمرء أن يقول عنه الكثير، ولذا فهو مرشح بشكل مشروط لنهاية المرحلة التكوينية.

أما الإمكانية الأخرى فتتمثل في إمام الحرمين الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ/ ١٠٢٨-١٠٨٥م) الذي مر ذكره في فقرة المنهجية القانونية، وذلك بكتابه «الإرشاد» (وعنوانه الكامل: «الإرشاد إلى قواطع الأدلة

---

(١) انظر: (Watt/Marmura: Der Islam 2)، ص ٣١٢.

(٢) انظر السابق، ص ٣٩٦.

في أصول الاعتقاد»). «الموقف العام للجويني في «الارشاد» يشبه موقف الباقلاني، لكن حجج الجويني أكثر تطوراً وتراعي المناقشات العديدة مع المعارضين في المدة التي تفصله عن الباقلاني. ويلاحظ المرء على الفور أن العناية بالتصورات الفلسفية حول اللاهوت أكبر»[1]. رغم أنني أميل إلى الأخير إلا أنني ادرجت الباقلاني في الجدول. أما بالنسبة للماتريديين فيمكن ذكر كتاب «أصول الدين» لأبي اليسر البَزْدَوي (٤٠٠-٤٨٢هـ/ ١٠٠٩-١٠٨٩م) الذي ورد ذكره أيضاً في فقرة المنهجية القانونية[2]. أما بالنسبة للاهوت الشيعي-الإمامي فيمكن استدعاء أبا جعفر الطوسي (٣٨٥-٤٦٠هـ/ ٩٩٥-١٠٦٧م)، الذي يظهر في الجدول بالفعل ولكن كقاضٍ.

(٩) **تفسير القرآن**: كما يقال ينبغي أن يكون التفسير القرآني قد مورس وإن بشكل بدائي من قِبل عبد الله بن عباس، ابن عم النبي، ولكن هذا هو الدليل الأبكر على «مرحلة الاستكشاف». أما «المرحلة الكتابية» فبدأت تدريجياً، حيث جمعت أقوال العلماء والصالحين من الرجال والنساء وتمت كتابتها. وتتمثل نهاية هذه المرحلة في التفسير المستفيض لمحمد بن جرير الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ/ ٨٣٩-٩٢٣م)، وكما يوحي اسمه فقد جاء من طبرستان جنوب بحر قزوين. وبسبب وفرة المواد القديمة المحفوظة في هذا التفسير يعتبره الاستشراق بمثابة التفسير «الكلاسيكي» بامتياز، لكنه محسوب بلا شك على «المرحلة التكوينية». شخصياً سأعتبر أن التفسير المنظم جداً والشامل الواضح «النكت والعيون» للماوردي (٣٦٤-٤٥٠هـ/ ٩٧٤-١٠٥٨م) هو النهاية الحاسمة «للمرحلة

---

(١) انظر السابق، ص ٤٠٦.

(٢) راجع الهامش رقم (١) ص ١٦٢ (المترجم).

التكوينية». غير أن شاهدينا ومعهما جزء كبير من التراث الإسلامي يختلفون في هذا. بالنسبة لهم فإن هذه النهاية الحاسمة تخص «الكشاف» للزمخشري (٤٦٧-٥٣٨هـ/ ١٠٧٥-١١٤٤م) الذي سبق ذكره كنحوي. وقد حاز هذا العمل لدى حاجي خليفة على ثاني أطول مدخل في كتابه بأكثر من خمسة عشر عموداً. أيضاً الشوكاني يعترف للكشاف بمكانة خاصة، بل وعني أيضاً أنه على المرء أن يباشر علم الكلام الخطير والجالب لبعض الشكوك العقدية الخفيفة من أجل قراءة نقدية لتفسير قرآني مثل «الكشاف».

وقد حاز «الكشاف»، رغم الميول الاعتزالية لصاحبه، على مكانة متميزة حتى في العصر الحديث. فقط في القرن العشرين سيطر إسلام حدي مؤدلج فأبعد «الكشاف» من بين التفاسير الكلاسيكية، وركز على استخدام تفسير ابن كثير (ت. ٧٤٧هـ/ ١٣٧٣م)، لأنه التفسير الأقل غموضاً والتباساً من الفترة الكلاسيكية.

(١٠) **الحديث**: فرع معرفي يتعامل مع مرويات النبي محمد وصحابته، وفيه تظهر صورة مشابهة للغاية؛ فهاهنا أيضاً لدينا «مرحلة نبوية واستكشافية» تبدأ بالنبي نفسه وتتحول تدريجياً إلى «مرحلة كتابية» تبلغ ذروتها في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ونتج عنها ما عرف بعد ذلك «بالكتب الستة»، وهي الأعمال المهمة التي ظهرت في الفترة ما بين البخاري (١٩٤-٢٥٦هـ/ ٨١٠-٨٧٠م) وحتى النسائي (٢١٥-٣٠٣هـ/ ٨٣٠-٩١٥م). الاستثناء الوحيد أن المؤلفين المتأخرين يفضلون استخدام المعاجم الثلاث للطبراني (٢٦٠-٣٦٠هـ/ ٨٧٣-٩٧١م) على كتاب سنن ابن ماجه (٢٠٩-٢٧٣هـ/ ٨٢٤-٨٨٧م) المختلف على منزلته من كتب الستة. وفي النهاية لابد وأن نضم لهذه المرحلة أيضاً كتاب «المستدرك على الصحيحين» وهو

مجموع مهم للحاكم النيسابوري (ت. ٤٠٤هـ/ ١٠١٤م)، ولكنه غير متخصص في أعين علماء الحديث المتأخرين[١].

غني عن القول أن الأبحاث الغربية قد قبلت بثبات أعمال هذه الفترة تقريباً دون استثناء ولم تهتم بأعمال المرحلة ما بعد التكوينية. لكن التقليد الإسلامي مختلف بالطبع. نعم يذكر الشوكاني أعمال المرحلة التكوينية، ويكرس حاجي خليفة في «كشف الظنون» أكثر من ٢٢ عموداً لصحيح البخاري، وهو المدخل الأطول لديه. أما الشوكاني فيبدأ عرضه لعلوم الحديث بعدد من الخلاصات المتأخرة والمتأخرة جداً من المرحلة ما بعد التكوينية. ضمن أطول المداخل عند حاجي خليفة (أكثر من سبعة أعمدة) المدخل المخصص للكتاب الثاني من حيث الأهمية بين كتب الحديث، وهو «مصابيحُ السنة» لأبي محمد البغوي (٤٣٣-٥١٦هـ/ ١٠٤١-١١٢٢م)، وهو ينتمي للمرحلة ما بعد التكوينية. بهذا العمل الذي حظى بشعبية كبيرة عبر القرون، تم تجاوز درجة التجميع والاختيار النقدي، وأصبح الحديث نصاً معداً للاستخدام في المجتمعات الإسلامية. وهنا يقدم الشوكاني لنا البديل الذي يعد الأقدم بين أعمال المرحلة ما بعد التكوينية، وهو كتاب «السنن الكبرى» لأبي بكر البيهقي (٣٨٤-٤٥٨هـ/ ٩٩٤-١٠٦٦م)، والذي يمكن اعتباره بالفعل ما بعد تكويني، ولكن فقط داخل دائرة التعليم الشافعية التي صنعت شهرة «مصابيح السنة». الاختيار بين البيهقي والبغوي في مجال الحديث يتوافق تقريباً مع الاختيار بين الماوردي والزمخشري في مجال التفسير. لهذا أشرت لكليهما في الجدول.

---

(١) يقال عادة أنه كان متساهلاً في التصحيح (المترجم).

(١١) **تخصصات أخرى**: بالنسبة لـ كتابة التاريخ يختار الشوكاني عملين: «تاريخ الطبري» و«الكامل» لعز الدين بن الأثير (٥٥٥-٦٣٠هـ/ ١١٦٠-١٢٣٣م). في حين أن الطبري المذكور آنفاً (٢٢٥-٣١٠هـ/ ٨٣٩-٩٢٣م) بمنهجه الحديثي لا يزال ينتمي بوضوح إلى «المرحلة التكوينية»، إلا أن ابن الأثير يتموضع وبعمق داخل «المرحلة ما بعد التكوينية».

مما يُغوى به المرء هنا أن يأخذ وسطاً تقريبياً بينهما، ومن ثَم نقع على كتاب «تجارب الأمم» لمسكويه (ح. ٣٢٠-٤٢١هـ/ ٩٣٢-١٠٣٠م)، لكن بالنظر إلى تنوع الأنواع التاريخية وأهدافها المختلفة فإن هذا يعد أمراً نظرياً للغاية. كما أن حاجي خليفة لا يساعدنا هنا، لأن كتب التاريخ الأخرى كانت مهمة في أي وقت وبالتالي لا يحظى أي منها لديه بأكثر من عمود واحد. لذلك نترك التأريخ جانباً وننتقل - لفترة وجيزة - إلى بعض التخصصات التي ذكرها شاهدينا بالفعل لكنهما لم يتحدثا عنها بإفاضة.

أما التمثيل للطب بكتاب «القانون» لابن سِينا (ت. ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)، فأمر متفق عليه بين شاهدينا (الشوكاني، ص ٢٢٦)، و(حاجي خليفة أربعة أعمدة). من المقبول بشكل عام أن الجدالات المتنوعة التي تتلاقى لدى الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ/ ١٠٥٨-١١١١م) وتعطيه دفعة لشيء جديد. لذا لا مفر من تسمية الغزالي وللمرة الثانية كخاتمة للفترة التكوينية للصوفية أو للفلسفة، هذا إذا لم نرد العودة فيما يخص الفلسفة إلى ابن سينا مرة أخرى. وكذلك بالطبع لا ينبغي إهمال البيروني (٣٦٢ - ح. ٤٤٢هـ/ ٩٧٣-١٠٥٠م)، هنا فيما يخص الرياضيات، ويمكن للمرء أن يضيف تخصصات علمية أخرى. أما ممثل العلوم الطبيعية فهو ابن الهيثم (ح. ٣٥٤-٤٣٠هـ/

٩٦٥-١٠٣٩م) الذي انطلق - مثل جميع علماء الطبيعة آنذاك - من التراث اليوناني، وأعاد تأسيس علم البصريات على أسس جديدة. أسماء الشخصيات المشهورة مثل الغزالي وابن سينا والبيروني مذكورة عند غارث فودن أيضاً.

تعقيباً على ما سبق نقول أنه تم التركيز على التخصصات المفردة في العلوم العربية الإسلامية، وخاصة على المهمة منها من المنظور الداخلي للعلماء المسلمين، والتي غالباً ما يكون المؤرخين غير المتخصصين في العلوم الإسلامية أقل دراية بها. وكانت النتيجة تماشى تماماً مع النتائج التي توصل إليها فودن.

بعض التخصصات العلمية، مثل الطب، لها تاريخ طويل قبل الإسلام، في حين أن تخصصات الآخرى مثل علوم اللغة، التي كان عليها، رغم تجذرها نوعاً ما في العناية اللغوية المتأنقة للعصور العربية العتيقة السابقة على الإسلام، أن تبدأ من نقطة الصفر تقريباً. تخصصات أخرى مثل الرياضيات لها جذور عتيقة غربية وشرقية، ولكن الأقرب أنها تتطورت في البيئة الإسلامية بشكل مستقل. وقد تطورت العلوم المفردة بسرعات وديناميات مختلفة. فالبداية السريعة والمذهلة للنحو قابلها التطور البطيء نسبياً لعلم الكلام الذي اشتغل لفترة طويلة بالمشكلات المفرة قبل أن يبني أنظمة فكرية معقدة ومتماسكة. وكذلك فإن التطور الطويل والمستمر لـ«علوم الشريعة» يتعارض بدوره مع التقدم بـ«قفزة للأمام» كما هو الحال في «علم البصريات».

تطورت كل هذه التخصصات كما هو معروف بشكل فردي مستقل، لكن غالبيتها يجمعها معاً أنها في الفترة من بداية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي وحتى النصف الأول من

القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي دخلت مرحلة التوطيد والاستقرار؛ حيث تقاربت المضامين المختلفة والمشاركات الشكلية للفترة التكوينية وشكلت معاً توليفة موجزة مكنت من عرض موضوع التخصص في شكل كتاب تعليمي واضح مجمل. وكثيراً ما حدث هذا على خطوتين. على توليفة شاملة غنية بالأفكار من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي يتبعها بعد نصف قرن تقريباً عمل أكثر منهجية وأسهل منالاً، ويشكل أساساً للتخصص للقرون التالية، بل ويعد مرجعاً لعلماء من الدولة العثمانية في القرن السابع عشر وآخرين من اليمن من أواخر القرن الثامن عشر.

ينتج عن هذا بالنسبة للتاريخ الفكري تحقيب كالتالي: (١) مرحلة تكوينية من القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي حتى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي (أحياناً حتى القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي). يتبع هذا (٢) مرحلة ما بعد تكوينية تتميز بالتطوير المستمر للعلوم المفردة، وتستمر من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي حتى القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي. وأخيراً (٣) مرحلة المواجهة مع الحداثة المعولمة المستمرة حتى يومنا هذا.

أول هذه المراحل تتطابق مع القرون الأخيرة من الألفية الأولى لغارث فودن (Fowden). لذا فهي ليست إلا العصور الإسلامية العتيقة المتأخرة. وهي أيضاً ليس شيئاً سوى ما يحب المرء أن يطلق عليه «العصر الذهبي» للإسلام. وإذا صرفنا النظر عن نموذج هيجل للصعود والهبوط، يمكن وصف هذا العصر وبهدوء بأنه «ذهبي». دينامية التطور التي شكلت من تراث العصور العتيقة المتباين (يوناني وفارسي وعربي) ثقافة جديدة، كانت مدهشة تخطف الأنفاس، وثروة

من الأفكار الجديدة، واكتشاف سياقات وعلاقات جديدة، وبناء أنظمة معرفية جديدة، وهي أمور تبدو لكل مراقب تال مثيرة للدهشة بل مذهلة.

ما تلا ذلك - أي المرحلة الثانية - كانت فترة ما بعد تكوينية فيها تباطأت التطورات بشكل حتمي، وهذه هي طبيعة الأشياء. في صناعة السيارات على سبيل المثال وعلى مدى ٢٨ عاماً، بدءًا من سيارة (بنز باتننت موتورفاجن رقم ١) في عام ١٨٨٦ وحتى سيارة خطوط الانتاج (فورد موديل تي) من عام ١٩١٤، كان تطوير السيارات انقلابياً شديد الديناميكية بشكل أكبر من التطورات التي شهدتها تلك الصناعة في المائة عام التالية. وهكذا أيضاً كانت المرحلة ما بعد التكوينية للإسلام عصراً ذهبياً مضاعفاً، ولكن، كما هو الحال مع المرحلة التكوينية، ليس كل ما يلمع ذهباً. لكن هنا قام التاريخ بغربلة الرمل الذي يختزن الذهب غربلة كاملة، أكثر مما استطاع أن يفعله لبعض الحقب التاريخية القريبة، وبالطبع كان لهذه المرحلة الطويلة حالاتها المتنوعة صعوداً وهبوطاً.

مثل هذه التطورات المطردة طويلة الأجل تنتهي فقط عندما يكون هناك تحول في النموذج[1]. مثل هذا التحول لم يحدث في المجتمعات الإسلامية إلا بعد عدة قرون، وهذا ما يتضح من خلال الاستمرارية القوية التي عاش الشوكاني في ظلالها. ومن الجدير بالذكر أن هذا المؤلف الذي توفي سنة ١٢٥٥هـ/١٨٣٩م يعتبر من قبل الكثيرين ممثلاً مبكراً لتحديث إسلامي (داخلي). وقد أيد الإصلاحيون والمفكرون السلفيون على حد سواء محاولته لربط الفقه

(١) في صناعة السيارات أصبح مثل هذا التحول للنموذج وشيكاً بسبب إزاحة محرك الاحتراق وانتشار السيارات التي يتم التحكم فيها عن طريق الكمبيوتر.

الإسلامي بالمذاهب الراسخة. وإلى ذلك فإن دليله لدراسة العلوم الإسلامية هو دليل موثوق لنموذج التعليم الكلاسيكي.

أما أُورُبّا فهي على العكس من ذلك؛ حيث شهدت مثل هذه التغيير للنموذج عدة مرات. ولكن فقط إذا قارن المرء المرحلة ما بعد التكوينية: (١) مع المرحلة التكوينية الأكثر ديناميكية، (٢) ومع التاريخ الأُورُبّي الذي تكسر عبر تحولات النموذج العديدة، يمكن إساءة تقييم المرحلة ما بعد التكوينية باعتبارها فترة من الكساد والجمود.

لذا من المهم للغاية إدراك علاقة كل من «الألفية الأولى» و«العصور الإسلامية العتيقة المتأخرة» و«المرحلة التكوينية للثقافات الإسلامية»، وذلك من أجل التمكن من إدراك التطور المستمر لهذه الثقافات بشكل مناسب. كون مصطلح «العصور الوسطى» يمكن أن يؤدي هنا لإثارة غموض كبير فأمر واضح وظاهر للعيان.

القرن الحادي عشر الميلادي: قرن رهيب؟

عندما ننظر إلى القرن الحادي عشر الميلادي ونرى كثرة المفكرين العباقرة والعلماء اللامعين، وهذا العدد الكبير من المؤلفات التي وصلت فيها الجدالات العلمية - بعد فترتها التكوينية - إلى مرحلة النضج، والتي ينبغي أن تظل مرجعية لعدة قرون، فإن هذا كله يجعل هذا القرن يبدو «عصراً ذهبياً» (saeculum aureum) للثقافة الإسلامية. ومع ذلك ينبه التوزيع الجغرافي للمؤلفين المذكورين في الجدول إلى أن هذا لم يكن الحال في كل مكان. لا تزال بغداد ممثلة تمثيلاً جيداً وكذلك الأقاليم الشرقية. وهي المنطقة التي يشار إليها غالباً باسم «العراقين»، ويقصد بهذا المثنى من ناحية

«عراق العرب»، ومن ناحية أخرى «عراق الجبل»[1]. وهو لا يمثل من دولة العراق الحديثة إلا الجنوب. حتى عصر الحداثة كان هذا اسم للعراق الجنوبي فقط، وكان يشمل الأرض الفَيْضيَّة الخصبة لبابل القديمة، تقريباً من سامراء حتى البصرة عبر بغداد بالطبع. ويتصل بذلك المرتفعات الإيرانية شرقاً حتى الري (وتعد اليوم جزءًا من طهران)، وهي المنطقة التي تسمى ببساطة «الجبل». وكانت تشمل مدن مثل الكوفة (تقزمت اليوم أمام النجف)، وقزوين، وهمدان، وأصفهان. كانت هذه المنطقة الجغرافية تمثل وبشكل دائم مركزاً ثقافياً رئيسياً. وحتى في القرن الحادي عشر الميلادي كانت ما تزال تجذب العديد من العلماء من جميع أنحاء العالم الإسلامي.

وينطبق الشيء نفسه على «خراسان» التي لم تكن تقتصر في الأزمنة التاريخية على المقاطعة الإيرانية الشرقية التي تحمل الاسم نفسه وتضم مدينتي نيسابور ومشهد، وإنما كانت تشمل أيضاً المناطق المرتبطة ثقافياً ولغوياً على أراضي أفغانستان الحالية والتي تضم مدينتي هراة وبلخ، وكذلك على أراضي تركمانستان التي تضم مدينة مرو. وفي القرن الحادي عشر كانت هذه المنطقة كلها مزدهرة بشكل كامل، ولم تختلف في ذلك عن المقاطعات المتصلة شمالاً مثل خورازم وما وراء النهر، وهي مقاطعات تتبع اليوم في معظمها أوزبكستان. هذه المنطقة - في أوزبكستان - بين بحر آرال في الشمال وبامير في الجنوب تضم مدن بخارى وسمرقند وطشقند وخيوة، وتعبرها أنهار آمودوريا (باللاتينية Oxus وبالعربية «جيحون»)

---

(١) كما سبق فإن العراقان هما: عراق العرب أو العراق ويشمل مدن: البصرة والكوفة وبغداد، وعراق العجم أو الجبل ويشمل مدن: الري وطهران وأصفهان وقزوين وهمدان (المترجم).

وسرداريا (باللاتينية Jaxartes وبالعربية «سيحون»). المذهل هنا هو الحصة المفرطة من المؤلفين الذين جاءوا من هذه المنطقة، التي أصبحت في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين الأكثر إنتاجية - ثقافياً وفكرياً - في العالم الإسلامي. وكما هو واضح من الجدول فإن العديد من التطورات التي بدأت في الغرب باعتبارها بداية لمواصلة تقاليد العصور العتيقة، كانت قد وصلت إلى اكتمالها في الطرف الشرقي للمنطقة التي تقع فيما بين البحر المتوسط وجبال الهندوكوش.

في الطرف الآخر من العالم الإسلامي نجد أن التمثيل الضعيف لشمال إفريقيا ليس مفاجئاً تماماً. كانت الأندلس (إسبانيا الإسلامية) هي الأهم بالطبع، ولكنها رغم ذلك لا تظهر في الجدول؛ لأن الأدب الجميل لم يؤخذ في الاعتبار. آنذاك كان عصر ممالك الطوائف (٤٢٢-٤٨٢هـ/ ١٠٣١-١٠٩٠م) التي تفتت إليها الأندلس بعد نهاية الحكم الأموي الأندلسي، وهو يمثل نقطة ذروة في تاريخ الأدب العربي. آنذاك تقريباً أسس القاضي الأديب ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦هـ/ ٩٩٤-١٠٦٤م) المذهب الظاهري[1]. ورغم أن هذا المذهب لم يَسُدْ، إلا أنه لا يزال مؤثراً بقوة. في الغرب يُعرف ابن حزم خاصة بكتابه «طوق الحمامة»، وهو عمل عن الحب ونظريته وقصصه وشعره. أما الشهرة الباقية من خلال قصائد الحب خاصة، فهي لابن زيدون (٣٩٤-٤٦٣هـ/ ١٠٠٣-١٠٧٠م) الذي وجد، ولفترة طويلة، في حاكم إشبيلية المعتمد بن عباد (٤٣١-٤٨٨هـ/ ١٠٣٩-١٠٩٥م) راعياً مشجعاً للفنون. وكان المعتمد بدوره مؤلفاً بارعاً،

(١) ربما المقصد أنه أعاد تأسيسه أندلسياً (المترجم).

خاصة لشعر الحب والخمريات. وفي الأندلس أيضاً أعيد استخدام العبرية كلغة للأدب الدنيوي بعد حوالي ثمانية قرون من نهايتها كلغة منطوقة. وكان الرائد في هذا المجال هو الشاعر والفيلسوف اليهودي الأفلاطوني المحدث سليمان بن جبيرول (ت. ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م).

ورغم أن مصر تمتعت في عهد الفاطميين بانتعاش ثقافي ما، إلا أنها لم تصبح مركزاً للتعليم الإسلامي (وبالتأكيد ليس للمسلمين السنة)، وحتى الأسماء الشعرية المهمة كانت لا تزال تُنتظر. ولم يكن هذا مفاجئاً خاصة وأن «الشدة العظمى» في مصر جلبت معها «الانهيار التام للدولة الفاطمية في ستينيات القرن الحادي عشر الميلادي»[1]. ربما كان الأسوأ من هذا هو ما عانته سوريا (بما في ذلك فلسطين) وشمال العراق، أي منطقة الآشوريين القدامى التي لم تكن تعتبر جزءًا من العراق آنذاك، وإنما كانت تُعرف باسم «الجزيرة»، ويقصد بها المنطقة الشمالية التي تقع بين نهري دجلة والفرات.

هذا المنطقة تغيب تماماً عن قائمتنا رغم أنها مثلت أحد أهم مراكز الثقافة العربية-الإسلامية والأدبية والتعليمية حتى نهاية القرن العاشر الميلادي، وهو ما ينبغي أن يكون عليه الحال أيضاً منذ بداية القرن الثاني عشر الميلادي. فمن خلال الرعاية الباذخة للأمير سيف الدولة الحمداني (حكم ٣٣٣-٣٥٦هـ/ ٩٤٤-٩٦٧م) ارتقت حلب لتكون المركز الثقافي لعصره. هناك مارس الفلاسفة واللغويون والكتاب تأثيرهم خاصة المتنبي (ت. ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م) الذي يعتبره الكثيرون أهم شاعر عربي على الإطلاق. لكن من ناحية أخرى قام

---

(١) انظر: Heinz Halm: Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten) 973-1074)، ميونخ ٢٠٠٣، ص ٤٠٠ وما بعدها.

هذا الأمير ودولته بتدمير المنطقة عبر الغطرسة العسكرية والاستغلال الوحشي للبلاد. وقد بدأت فترة الأزمة التي أثرت على سوريا وشمال العراق بسبب سلطته وسلطة الممالك الأخرى ذات الأصل البدوي، وهي الأزمة التي استمرت حتى القرن الثاني عشر الميلادي.

ولم يظهر في هذه المنطقة أي شاعر كبير على مدار أكثر من قرن من الزمان باستثناء ذلك المتشكك الكاره للحياة أبي العلاء المعري (٣٦٣-٤٤٩هـ/ ٩٧٣-١٠٥٨م)، وكذلك لم تقدم الكثير من الناحية الفكرية. وفقط تحت حكم الزِّنكِيِّين، الذين عرفوا بلقب (الأَتَابِكَة) وكانوا رسمياً في خدمة السلاجقة، ظهرت مرة أخرى أسماء لامعة، يتقدمهم ابن القيسراني وابن منير الطرابلسي (كلاهما توفي سنة ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)، وقد عرفا بأشعارهما في مدح نور الدين بن زنكي.

وقد درس شتيفان هايدمان (Stefan Heidemann) التطور الاقتصادي لهذه المنطقة بدقة[1]، ويرى أن السبب الرئيسي لحالتها البائسة المقفرة هو تزايد البدواة المستمر بقوة خاصة بعد انهيار الإدارة العباسية. فالقبائل البدوية، التي حكمت في الغالب من الخيام وليس من القصور الحضرية، كانت مهتمة بشكل خاص باستغلال البلاد ونهبها ما أمكن. ومن الأمور التي ميزت تلك المنطقة آنذاك: «سيطرة البدو، والتفتت السياسي، والمجاعة، والدمار العسكري بسبب الغارات والانتفاضات». وقد أدى كل ذلك في النهاية إلى تدهور المدن وخراب المناطق الريفية[2]. «فقط من خلال توطيد حكم دولة السلاجقة]...[والدول التي خلفتها في

(١) يقصد منطقة الجزيرة الفراتية بين نهري دجلة والفرات (المترجم).

(٢) انظر: (Heidemann: Renaissance)، ص ١٣٩.

القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي انعكست عملية التدهور وبدأت المدن هناك مرحلة ازدهار جديد»[1].

يقدم روني إلينبلوم (Ronnie Ellenblum) أيضاً مادة غنية عن هذا التدهور وعن الأزمة الكبرى في مصر بعد عام ١٠٦٠م؛ فالمدن شهدت انخفاضاً حاداً في عدد السكان، وأقفرت بعض المدن مثل مدينة الرملة التي هجرتها الجالية اليهودية، واختفت بعض الأماكن الصغيرة بالكامل، وانهار الاقتصاد، وكادت المجاعات أن تقضي على السكان. وعندما غزا الصليبيون القدس في نهاية القرن الحادي عشر، سيطروا على مدينة كانت قد دمرت بالفعل[2].

كذلك تأثرت الإمبراطورية الرومانية الشرقية، حيث «تميزت الفترة بين سنة ١٠٢٧م وسنة ١٠٨٤م [...] بالانهيار الكارثي الذي استمر حتى منتصف العقد الثامن من القرن الحادي عشر الميلادي». «ويكاد يكون من المستحيل الكذب حول مدى أهمية التحول الذي قاسته الإمبراطورية خلال هذا الوقت القصير نسبياً»[3]. ويعلق إلينبلوم على هزيمة الروم الشرقيين أمام السلاجقة في «معركة مانزيكرت» (سنة ١٠٧١م) قائلاً: «لم تعد الإمبراطورية البيزنطية هي نفسها بعد أن فقدت وللأبد شرق آسيا الصغرى وأرمينيا وكابادوكيا»[4]. ولأسباب وجيهة يبدأ جوليان كريسوستوميديس (Julian Chrysostomides) بهذا العام أيضاً فصله عن «بيزنطة» الذي افتتح به المجلد الأول من «تاريخ كامبريدج لتركيا»[5].

---

(١) انظر السابق، ص ١٤٤.

(٢) انظر: (Ellenblurn: Collapse)، ص ١٩٥ (نقلاً عن: S. D. Goitein).

(٣) انظر السابق، ص ١٢٤ وما بعدها.

(٤) انظر السابق، ص ١٤٤.

(٥) راجع ص ٦–٥٠ من طبعة كمبردج (٢٠٠٩) لكتاب:

ويرى إلينبلوم أن سبب هذه التطورات الكارثية يعود في الأصل لأزمة مناخية، أو في الحقيقة لأزمتين: فمن ناحية كان هناك جفاف غير عادي في شرق المتوسط، ومن ناحية أخرى انخفض منسوب النيل في مصر عن معدله أحياناً لعدة سنوات متتالية، مما أدى للغلاء والعوز والمجاعة. وفي الواقع لا توجد علاقة مناخية بين سقوط الأمطار في شرق المتوسط وفيضان النيل، وهكذا كان يمكن دائماً لإحدى المنطقتين أن تساعد الأخرى في الأزمات. ولكن بما أن كلتا المنطقتين أصيبتا بالقدر نفسه من جراء الكوارث، فإن العواقب كانت أكثر وخامة وفظاعة. عما إذا كانت هجرة القبائل البدوية التركية بسبب هذا المناخ أيضاً، كما يعتقد إلينبلوم، فسؤال يظل مفتوحاً[1]. حتى الآن لم يتم تحديد أي أزمة استمرت لفترة طويلة في مدن ما وراء النهر. بغض النظر عن تفسير هجرة الترك نحو الغرب، فإنه من الثابت أن التغيير الديموجرافي الذي جلبوه بهجرتهم، خاصة التوجيه الجديد تماماً للسلطة السياسية، قد قلب الأوضاع في الشرق الأوسط بالكامل. من الواضح أنه في المناطق التي كانت تابعة ذات يوم للإمبراطورية الرومانية، سادت خلال القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي أوضاع بائسة سياسياً واقتصادياً وثقافياً، ولم يبق أحد بمنأى عنها. وكثيراً ما تذكرنا هذه التطورات بتلك التي قضت على الإمبراطورية الرومانية الغربية قبل خمسة قرون.

أما التأثيرات الأكبر والأبقى فتسببت فيها بالتأكيد الهجرات البدوية «هجرات الشعوب» إذا جاز التعبير، التي لم تقلب فقط البنية

Julian Chrysostornides: The Byzantine Empire from the eleventh to the fifteenrh century. In: Kate Fleet (Hg.): The Cambridge History of Turkey. Vol. 1: Byzantium to Turkey 1071-1453.

(١) قارن السابق، ص ٦٥ وأماكن أخرى هنا وهناك.

الديموجرافية، بل توازن القوى أيضاً. فالقبائل العربية عملت على بدونة السوريين. بنو هلال وبنو سليم جلبا الدمار والفوضى إلى شمال أفريقيا. وفي أقصى الغرب توغلت قبائل بربرية في الأندلس، وتدافعت قبائل كردية إلى شمال سوريا والعراق. ومع ذلك فإن التأثير الأقوى جاء من هجرة القبائل التركية التي لم تقم لنفسها مستوطنات جديدة فحسب، ولكن سرعان ما أصبحت حاكمة لأجزاء كبيرة من المنطقة.

وبهذا أيضاً وصل تقليد من ميراث العصور العتيقة إلى نهايته، تقليد تقاسمته القيصرية اللاتينية والقيصرية الرومانية الشرقية والخلافة الإسلامية، والمقصود هنا هو «التوحيد الإمبراطوري» الذي سبق ووصفته ألموت هوفرت (Höfert)، والذي استمر مع الخلافة لفترة طويلة: «إله واحد، وإيمان واحد، وإمبراطورية عالمية واحدة، وخليفة واحد كممثل لله في أرضه»، وكان هذا هو الاستمرار الإسلامي للتوحيد الإمبراطوري المسيحي»[1]. في بغداد حكم الخليفة القائم في الفترة من سنة (٤٢٢هـ/ ١٠٣١م) حتى سنة (٤٦٧هـ/ ١٠٧٥م). وعادة ما توصف هذه الفترة بأنها «المرحلة الأخيرة التي حكم فيها الخليفة بحرية، وذلك قبل وصول السلاجقة»[2]. وبغض النظر عن مقدار حرية التصرف التي تمتع بها الخليفة القائم بالفعل، فمن الواضح أن الخلفاء العباسيين الذين جاءوا بعده لم يعودوا يمثلون أي توحيد إمبراطوري. بينما كان الخلفاء العباسيين لا يزال بإمكانهم الاحتفاظ بوظائف تمثيلية وببعض القوة الإقليمية المؤقتة، إلا أن الخلافتين المتنافستين سرعان ما اختفيتا تماماً: ففي سنة

---

(١) انظر: (Höfert: Kaisertum und Kalifat)، ص ٣٥١.

(٢) انظر: (Gerhard Endreß: Der Islam in Daten)، ميونخ ٢٠٠٦، ص ٤٩.

٤٢٨هـ / ١٠٣٦م توفي هشام الثالث، آخر خليفة أموي في قرطبة، وفي سنة ٥٦٧هـ / ١١٧١م توفي آخر خليفة فاطمي في مصر، بعد أن كانت دولته قد مرت بمرحلة طويلة من المرض والعجز.

وفي القرن الحادي عشر الميلادي شهد تقليد آخر من العصور العتيقة نهايته وهو الوثنية التي ظلت موجودة في مدينة حران شمال بلاد ما بين النهرين. فالمجموعة الدينية التي أطلقت على نفسها اسم «الصابئة» بعد ظهور الإسلام، كانت تمارس لوناً من عبادة النجوم تعود جذوره إلى بلاد ما بين النهرين القديمة. وقد وصل بعض معتنقي هذه العبادة إلى أعلى الوظائف في قصر الخلافة. وفي سياق الاضطرابات التي اجتاحت شمال العراق، طُردوا من معبدهم في (٤٢٣هـ/ ١٠٣٢م) أو في العام الذي تلاه؛ حيث تشتت جماعتهم الدينية سريعاً[1].

وبتوازٍ مدهش مع اختفاء الفكة في أواخر الإمبراطورية الرومانية الغربية، اختفت العملات النحاسية في سوريا وشمال بلاد ما بين النهرين أيضاً، تقريباً «من منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وحتى منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، فلم يكن يوجد في غرب آسيا الإسلامية عملات نحاسية محلية الصنع أفضل مما في سواها. وتعد الفترة من حوالي نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي حتى منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي حقبة رئيسية «للدرهم الأسود»

---

(١) قارن: (Heidemann: Renaissance)، ص ٩٣ والفهارس (المؤلف). في هذا العام تقريباً هدم هيكل حرّان المستدير. لكن بقي الصابئة في حران وبقيت لهم معابد حتى أن المغول هدموا آخرها في سنة ١٢٦٠م. ورغم ذلك بقوا هناك؛ ففي ١٣١٠م كان الدمشقي يكتب عن وثنيي حرّان (المترجم).

[. . .]. وهو درهم غير منتظم من حيث الوزن، ومخلوط وبشكل كبير مع النحاس، وغالباً ما يقوم مقام الفكة». بينما استمر انعدام الفكة لعدة قرون في المناطق السابقة للإمبراطورية الرومانية الغربية، مرت فترة انعدام النحاس في غرب آسيا بسرعة كبيرة، (مع أن انعدام النحاس لا يعني إنعدام الفكة تماماً). «من منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي حدثت إصلاحات في العملات المعدنية لعدد من الحكام في سوريا وشمال بلاد ما بين النهرين، مما أدى إلى نظام نقدي جديد تماماً: ومن ثم وجدت لمرة أخرى عملات نحاسية محلية ودراهم فضية مضبوطة الوزن جيدة الحفظ والإدخار»[1].

بقدر ما تشبه بعض التطورات تلك التي حدثت في فترة هجرة الشعوب في الغرب، لم ينتج عن ذلك سوى نوع من «عصور وسطى مصغرة». فلم تتعد الأزمة فترة قرنين، وكانت محدودة إقليمياً، فلم يحدث انقطاع للتقاليد الثقافية. ولم تتوقف عملية نضج الثقافة الإسلامية لهذا السبب، وذلك لأن وقتها كان قد حان. وفقط لأنها لم تقدر على إتمام ذلك النضج في مصر وسوريا وشمال العراق، فقد فعلت ذلك في الشرق الإسلامي البعيد، حيث كانت الظروف أكثر ملاءمة لذلك. وبمجرد انتهاء الأزمة اهتم الغرب الإسلامي وبشكل مكثف باستيعاب كل ما تم انضاجه أو ابتكاره في الشرق الإسلامي البعيد. وفي عهد الأيوبيين والمماليك أصبحت مصر وسوريا متحدتان سياسياً، وأصبحتا مرة أخرى مركزاً ثقافياً من الدرجة الأولى. وفي الشرق ظهرت ثقافة أكثر توجهاً نحو اللغة الفارسية

---

(١) انظر السابق، ص ١٦.

بمثلها الفردوسي (٣٢٩-٤١١هـ/ ٩٤٠-١٠٢٠م) صاحب «الشاهنامة» أي «كتاب الملوك»، وهي الملحمة القومية الفارسية التي تشتمل على قرابة الستين ألف بيتاً. ويلاحظ غارث فودن (Fowden) عن حق أن «الشاهنامة» تمثل، في بداية الألفية الثانية، بداية حقبة جديدة في تاريخ إيران وفي تصورها للعالم[1].

مَثَّل الانجراف الجغرافي الثقافي للقرن الحادي عشر علامة فارقة. ففي الوقت الذي كانت فيه مناطق الإمبراطورية الرومانية السابقة تعاني العوز والفقر، وصلت مجالات العلوم العربية الإسلامية لمرحلة النضج، خاصة في المناطق الشرقية التي كانت تابعة فيما قبل للإمبراطورية الساسانية. وبعد التغلب على الأزمة في الغرب الإسلامي، وُجدت عملية تعويض وتسوية تم خلالها معالجة معارف الشرق في المنطقة من القاهرة وحتى بغداد. لقد نشأ عالم جديد، عالم ما بعد العصور العتيقة، عالم يرتكز بطرق عديدة على أسس العصور العتيقة، لكنه لم يعد عصراً عتيقاً.

---

(١) قارن: (Fowden: Before and after Muhammad)، ص ٢٠٣.

٥.
القرن الحادي عشر كحدود حقبية: خلاصة وتوقعات

لماذا لم توجد عصور وسطى إسلامية؟

سبق وقدمنا سبعة أسباب لتفادي استخدام مصطلح «العصور الوسطى» عموماً و«العصور الوسطى الإسلامية» خصوصاً؛ فتعبير «العصور الوسطى الإسلامية»: (١) غير دقيق. (٢) يغري بالمغالطة والتضليل. (٣) لا يمكنه التخلص من حمولته السلبية، ولذا يستخدم غالباً بشكل تشهيري. (٤) يبقي العالم الإسلامي في نطاق الغرائبية. (٥) وفي الوقت نفسه يصادره بطريقة إمبريالية. (٦) ليس له أي أساس واقعي، لأن عمليات التحول في العصور العتيقة المتأخرة في أُوروبّا والشرق الأدنى تمت بطرق عديدة مختلفة، بل ومتناقضة في كثير من الأحيان. (٧) وأخيراً لأنه يحجب رؤية الحدود الحقبية الحقيقية.

المؤرخون المذكورون في مقدمة هذا الكتاب لم يهملوا فقط التقليد الطويل في النظر لعلم التاريخ بوصفه تاريخاً قومياً، ولكنهم أظهروا أيضاً أن المرء لا يمكنه أن يقترب من تاريخ أُوروبّا إلا إذا وضعه في نطاق جغرافي وثقافي أكبر، وهو النطاق الذي يمتد من غرب المتوسط حتى الهندوكوش. وهذا النطاق هو نطاق العصور

العتيقة اليونانية - الرومانية - الإيرانية، الذي لم تبق مناطقه المفردة دون أن تتأثر ببعضها البعض، رغم أن التفاعل بينها كان طوال التاريخ مختلفاً للغاية من حيث شدته وعنفه.

والسؤال الآن هو: كيف يمكن تقسيم تاريخ هذه المنطقة الكبرى بشكل عقلاني مفيد إلى مراحل يسري مفعولها على المنطقة بأكملها؟ هنا تحديداً يصبح من الواضح أن مصطلح «العصور الوسطى» ليس فقط دون فائدة، بل ويعوق النظر للمنطقة ككل شامل في الفترة ما بين نهاية الإمبراطورية الرومانية الغربية (سنة ٤٧٦م) والحملة الصليبية الأولى (سنة ١٠٩٦م). فمنذ القرن الخامس الميلادي تطور كل من القسمين الشرقي والغربي (باستثناء الأندلس) مبتعدين عن بعضهما البعض بسرعة وبشكل عميق، بحيث لم يعد يبدو منطقياً وضعهما معاً في حقبة واحدة.

حتى القرن الحادي عشر الميلادي كان عالم الإسلام المبكر يشبه - من كل الوجوه تقريباً - عالم الصين في عهد مملكة التانغ الصينية أكثر مما يشبه أوروبا في «العصور الوسطى المبكرة». وفقط إذا تخلصنا من مصطلح العصور الوسطى، الذي لم يثبت بأي شكل أنه مفيد لا لتاريخ أوروبا ولا لتاريخ الشرق الأوسط وآسيا الوسطى يمكن عندها فقط إلقاء نظرة شاملة على المنطقة كلها.

بمجرد أن يحرر المرء نفسه من هذا الثقل، يتضح أمامه تحقيب عقلاني مفيد للغاية. وتبعاً لأطروحة «الألفية الأولى» لغارث فودن (Fowden)، يمكن فهم الفترة التي أعقبت سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية، والغزو العربي الإسلامي للإمبراطورية الساسانية وأجزاء أخرى من الإمبراطورية الرومانية الشرقية كجزء من العصور العتيقة المتأخرة. فلا الحالة الأولى أنشئت حقبة جديدة ولا الحالة

الأخرى أيضاً، ولكنهما قاما بتسريع «عمليات التحول» التي ينبغي أنها أدت إلى شيء جديد، ولكنه ما زال يقف ويرسوخ على أساسيات العصور العتيقة اليونانية - الرومانية - الإيرانية. وفقط هكذا يمكن تعيين الفترة ما بين ٥٠٠م و١٠٥٠م كحقبة واحدة تعد (هي نفسها) كـ«عملية تحول» وكـ«فترة تكوينية»، سواء في غرب أوروبّا ووسطها، أو في غرب أسيا ووسطها. وإبان ذلك فإنه من المثير للاهتمام، ولكنه ليس من الأمور الجوهرية لأي حقبة، ملاحظة أن التطور في المنطقتين مختلف تماماً، بل ويسير في كثير من الأحيان في اتجاهات متعاكسة، ولكنهما تعتمدان في فترتيهما التكوينيتين على أسس مشتركة، سواء أكان ذلك عمليات تدهور أم عمليات صعود. وخلال القرن الحادي عشر تقاربت الظروف المعيشية في المناطق المختلفة مرة أخرى. خاصة وأنه نشأ آنذاك في كل مكان شيئاً جديداً، شيئاً مطبوعاً ويعمق بتراث العصور العتيقة الذي لم يعد عتيقاً. وكانت هذه بداية واضحة لحقبة جديدة لكل العالم الممتد فيما بين جبل طارق وجبال الهندوكوش.

نظرة على أفريقيا

زد على ذلك أن المنطقة التي بدأت فيها هذه الحقبة الجديدة امتدت إلى الجنوب. غالباً ما يتم دمج مناطق كبيرة من أفريقيا في الشبكة الاقتصادية والثقافية التي تمتد من شمال أفريقيا إلى جبال وسط أسيا. «لقد نجح الإسلام في وصل الصين بشرق إفريقيا، مثلما فعل بوصل أوروبّا بمنطقة الساحل[1]، من خلال إنشاء شبكة تجارية

(1) المقصود هنا الحزام الجغرافي الأفريقي (حزام السافانا) الذي يمتد ما بين المحيط الأطلسي والبحر الأحمر، ويفصل - كمرحلة انتقالية - بين الصحراء

متشعبة كانت قوية ومترابطة بفضل النظام القانوني والنقدي أكثر مما هو بفضل اللغة والدين»[1]. وكانت المناطق الواسعة الواقعة إلى الشمال من الغابات الأفريقية وحزام السافانا «مرتبطة أو على اتصال وثيق - وهذا أدق - بالقدرات التبادلية العظمى للعالم الإسلامي، التي شاركت فيها كطرف من الأطراف. [. . .] وكانت النتيجة أن العالم الإسلامي اكتشف إفريقيا جنوب الصحراء، وكان ذلك بمثابة بدء مرحلة جديدة لها»[2].

فرانسوا إكزافييه فوفيل (Francois-Xavier Fauvelle)، الذي أعطى لكتابه «الكركدن الذهبي» عنواناً فرعياً هو «أفريقيا في العصور الوسطى»، يعلل بكل اقتناع أن القرون التي يُشار إليها عموماً باسم «العصور الوسطى» هي فيما يخص إفريقيا غير موثقة تقريباً، ولكنها كانت بالتأكيد قروناً غير «مظلمة»، بل على العكس تماماً: «قرون ذهبية - لم تكن مظلمة، ولكن منسية»[3].

حتى لمؤرخ لأفريقيا لا يفعل خيراً عندما يستخدام مصطلح «العصور الوسطى» كما يظهر في كتاب فوفيل المهم على أي حال. وقياساً على المفهوم الأوربّي للقرون الوسطى، فإنه يحدد زمن دراسته بالفترة «من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر الميلاديين»[4]،

الكبرى في الشمال ومنطقة الغابات الخصبة جنوباً، وهو يضم بلاداً ذات أغلبية إسلامية منها السنغال ومالي وتشاد والنيجر ونيجيريا وبوركينا فاسو، وأجزاءً من بلاد عربية مثل موريتانيا والجزائر والسودان، وبلاداً أفريقية مثل إريتريا وأثيوبيا (المترجم).

(١) انظر: (Fauvelle: Das goldene Rhinozeros)، ص ٣٧.

(٢) انظر السابق، ص ٢١.

(٣) انظر السابق، ص ١٧.

(٤) انظر السابق، ص ٢٢.

وهو أمر مخادع ومضلل لسببين: أولهما أنه يخفي تواصلات العصور العتيقة، وأخرهما أنه يحجب الحدود الحقبية الفعلية التي تقع في العديد من المناطق مرة أخرى حول القرن الحادي عشر الميلادي. بالنسبة لأفريقيا فإن القرن الثامن الميلادي فيما يبدو لا يكاد يقدم شيئاً لوضع مثل هذه الحدود الحقبية. الواقع أن الأحداث التاريخية التي وصفها فوفيل، والتي تحدث قبل القرن الحادي عشر الميلادي، إما أنها وجدت في الثقافات العتيقة المتأخرة أو هي علامات خافتة للتطورات التي لم تصل إلى مرحلة النضج إلا في القرن الحادي عشر الميلادي أو بعده بقليل. وهذا ينطبق أولاً على الممالك المسيحية النوبية بجذورها التي تعود للعصور العتيقة، والتي كانت تحت حماية الإمبراطورية الرومانية الشرقية حتى الفتح العربي لمصر، وظلوا خاضعين فيما بعد للبطريرك القبطي لمصر[1]، وهذا بالطبع قبل أن تختفي جذور العصور العتيقة المسيحية تدريجياً في رمال التاريخ.

الشيء نفسه يشبه ما حدث لإثيوبيا ومملكتها المسيحية في مدينة أكسوم، التي كان تاريخها فيما قبل المسيحية مرتبطاً في البداية وبشكل وثيق بشبه الجزيرة العربية العتيقة، أما في عصورها المسيحية فقد أصبحت حليفة مهمة للإمبراطورية الرومانية الشرقية. وقد انتهت هذه المملكة الأكسومية في القرن العاشر الميلادي وذلك بعد فترة طويلة من التدهور. ولم تتم الإشارة إلى مدينة أكسوم مرة أخرى إلا في أحد مصادر القرن الحادي عشر الميلادي[2]. ويبدو أنه في إثيوبيا أيضاً، يمكن اعتبار هذا القرن بداية لحقبة جديدة تجد أجمل تعبير

---

(١) قارن السابق، ص ٤٣-٥٩.

(٢) قارن السابق، ص ١١٠.

عنها في «كنائس لاليبيلا» من القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين.

كذلك يُعد تاريخ شعوب البربر جزءًا من العصور العتيقة لشمال إفريقيا. وبسبب تراجع الوجود الروماني وتوسع الغزو العربي التالي مر شمال إفريقيا بعملية تحول امتزجت فيها تطورات أوربًا في العصور العتيقة المتأخرة بتطورات العصور العتيقة المتأخرة ذات الصبغة الإسلامية. أما في شرق إفريقيا فسار الوضع بشكل مختلف؛ حيث يمكن العثور على الآثار الأولى لمؤسسي الحضارة السواحلية في وقت مبكر من القرن العاشر الميلادي، وهي حضارة «ازدهرت لاحقاً منذ بداية الألفية الثانية وبَنَتْ مستوطنات جديدة»[1]. وكما نرى فقد ذُكر القرن الحادي عشر الميلادي مرة أخرى، وهو القرن نفسه الذي وصف فيه الجغرافي الأندلسي أبو عبيد البكري (ت. ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م) وللمرة الأولى تلك المملكة التي أعطت اسمها لدولة غانا الحديثة رغم عدم وجود علاقة بينهما. ونحن مدينون لهذا الجغرافي العربي بهذا «الوصف الرائع المتفرد لما أطلق عليه مراراً وتكراراً اسم غانا نتيجة للتخمينات والتفسيرات الخاطئة، وهو الوصف الذي يعتبر أول لحظة في تاريخ مجيد للممالك الإفريقية»[2].

لذا فمن المناسب، فيما يخص إفريقيا أيضاً، اعتبار الفترة الممتدة حتى القرن الحادي عشر الميلادي كمرحلة تكوينية تختفي فيها تقاليد العصور العتيقة المتأخرة وثقافاتها، أو تمر بعمليات تحول عميقة، ومن ناحية أخرى توضع فيها أسس حضارات ما بعد المرحلة

---

(١) انظر السابق، ص ٤٠.

(٢) انظر السابق، ص ٧٣.

التكوينية التي توسعت جغرافيا انطلاقاً من نطاق العصور العتيقة، وكانت بالطبع وقبل كل شيء ذات صبغة إسلامية. «وقد لوحظ فيما بين الثلث الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي والنصف الأول من القرن الثاني عشر، وجود موجة من التحول إلى الإسلام بين حكام العديد من الكيانات السياسية في منطقة الساحل والمنطقة من المحيط الأطلسي حتى المنحنى الكبير لنهر النيجر»[1]. ومع ذلك ينبغي القول أن النخبة السياسية والاقتصادية فقط هي التي تحولت إلى الإسلام بينما بقيت الأغلبية وفية للمعتقدات القديمة التي كانت تقرها وتمارسها حتى موجة الأسلمة الشاملة في القرن التاسع عشر[2].

مرة أخرى اتضح أن تغيير الدين وحده لا يصنع أية حدود حقبية. ففي إفريقيا أيضاً يؤثر هذا التغيير بداية على طبقة صغيرة فقط، في حين أن الأديان التقليدية لا تتأثر بذلك كثيراً. لكن لابد وأن نقول أنه تحول تدريجي في المجالين الثقافي عامة والاقتصادي خاصة، وهو يعبر عن نفسه من خلال هذه التحولات، التي يمكن لهذا السبب استخدامها كعلامة لتمييز الحدود الحقبية.

وبعد؟

الآن يبقى فقط السؤال عن كيفية تسمية الحقبة التي تأتي بعد نهاية الفترة التكوينية لأواخر العصور العتيقة المتأخرة في القرن الحادي عشر الميلادي. وهنا من الضروري أيضاً أن نسأل ومتى ستنتهي هذه الحقبة بدورها، وهو سؤال أصعب فعلياً من أن يجاب مباشرة ومن المرة الأولى.

---

(١) انظر السابق، ص ٨٦.

(٢) قارن السابق، ص ٨٨-٩٠.

مبدأياً يوجد جوابان محتملان. أول تاريخ ممكن كحدود حقبية بعد عام ١٠٥٠ هو الفترة حول سنة ١٥٠٠م، وبها تنتهي «العصور الوسطى» كما هو مصطلح عليه تقليدياً. وفي الحقيقة يوجد عدد وفير من التواريخ المهمة حول هذا التوقيت. ويمكن على سبيل المثال لا الحصر أن نذكر فقط المشهور منها: في عام ١٤٥٣م استولى العثمانيون على القسطنطينية، وفي عام ١٤٩٢ بدأ كولومبوس رحلته الاكتشافية الأولى بإتجاه أمريكا. وفي العام نفسه سقطت غرناطة، آخر مملكة إسلامية في شبه الجزيرة الأيبيرية[1]. في عام ١٥٠١ أعلن عن قيام الدولة الصفوية في إيران، وإلى الشرق منها تشكلت بعد ذلك بقليل الإمبراطورية المغولية. وفي عام ١٥١٧ احتل العثمانيون دولة المماليك، وفي العام نفسه نشر مارتن لوثر (Martin Luther) أطروحاته الـ ٩٥.

رغم ذلك هناك أيضاً اعتراضات على حدوث وقفة حقبية حول عام ١٥٠٠. أحد الاعتراضات المهمة يأتي من جاك لوجوف (Le Goff) الذي يشير على سبيل المثال إلى أن اكتشاف أمريكا لم يصبح ملحوظاً في أُوربّا حتى منتصف القرن الثامن عشر. «في الواقع لم تصبح أمريكا شريكاً للقارة القديمة حتى عام ١٧٧٨ عندما تأسست الولايات المتحدة»[2]. اعتراض لوجوف على حدود حقبية حول سنة ١٥٠٠ يتوافق مع الخط المتبع هنا، بعدم جعل الأحداث المدهشة التي تبدأ تطوراً طويل الأجل كحدود حقبية، فمثل هذه الحدود ترسم فقط عندما تصبح هذه التأثيرات عامة شائعة.

---

(١) سقوط غرناطة سبق رحلة كولومبوس الأولى بسبعة أشهر. ويحتمل أنه اسهم في رحلة كولومبوس بشكل ما. عكس هذا الترتيب يضعف هذه الإمكانية (المترجم).

(٢) انظر: (Le Goff Geschichte ohne Epochen?)، ص ١١٥.

من هذا المنطلق يمكن إعادة ربط بعض الأحداث المذكورة معاً. سقوط غرناطة هو آخر ما حدث في تطور طويل، زد على ذلك خاصة أن هذا السقوط لم تكن له (رغم أهميته الرمزية العالية) إلا أهمية تاريخية إقليمية. السيطرة على القاهرة بواسطة السلطان سليم الأول يعني بالنسبة للدولة المملوكية الانتقال من سلطنة مستقلة لتبعية دولة أخرى (أيضاً نهاية القاهرة بوصفها عاصمة لدولة قوية)، ونهاية الخلافة العباسية التي كان لها حتى عام ١٠٥٠م تأثير إقليمي فقط ثم اختفت تدريجيا بعد سنة ١٢٥٨م. وكانت الإمبراطورية الرومانية الشرقية قد فقدت أيضاً ومنذ زمن طويل أهميتها القديمة. وأما أطروحات لوثر - وهي حدث واحد في سياق تاريخ طويل للإصلاح - فلم تكشف عن تأثيرها إلا تدريجياً.

من ناحية أخرى فإن غزو غرناطة جعل الأمر واضحاً على الفور للسكان اليهود والمسلمين لشبه الجزيرة الأيبيرية فإما التحول إلى المسيحية قسراً وأما الطرد. أما بالنسبة للشعب الإيراني فكانت بداية حكم الصفويين أكثر من مجرد تغيير للسلالة الحاكمة، لأنهم اتبعوا، على عكس سابقيهم المتنوعين سواء من السنة أو الشيعة، سياسة دينية هجومية مؤيدة للتشيع ومنادية به.

المهم أنه بعد وقت قصير من عام ١٥٠٠ توطدت ثلاث دول كبرى في العالم الإسلامي: دولة المغول في الشرق، دولة العثمانيين في الغرب، وبينهما دولة الصفويين. ومما لا شك فيه أن هذه الحالة أثرت أيضاً على الحياة اليومية وعلى الفن والثقافة. ولهذا إذا فكرنا في حدود الحقب فلا يمكن تجاهل أهمية الوقت حول سنة ١٥٠٠م. لكون أن هذا التاريخ يمثل وقفة حاسمة تشبه نهاية العصور العتيقة، فهو ما يجب التشكيك فيه بالمعنى اللوجوفي[٦] خاصة وأن الفترة من

منتصف القرن الحادي عشر إلى نهاية القرن الخامس عشر أقصر من أن تكوّن حقبة كبيرة.

لقد سعى لوجوف بمساهمته - المتمركزة كلياً حول أُورُبّا - إلى التشكيك في عصر النهضة باعتباره حقبة مستقلة ومتمايزة. حيث أراد أن يوضح «أنه في القرن السادس عشر، بل وحتى منتصف القرن الثامن عشر، لم يكن هناك أي تغيير أساسي في النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية يبرر وضع فاصل بين العصور الوسطى ومرحلة أخرى جديدة هي النهضة»[1]. وبدلاً من ذلك اقترح لوجوف «عصوراً وسطى طويلة» تنتهي فقط في القرن الثامن عشر.

في الواقع هناك بعض الأدلة على أن التغيير الذي حدث في النصف الثاني من القرن الثامن عشر كان أكثر جذرية من التغيير المهم بلا شك في الفترة المحيطة بسنة ١٥٠٠م. بالنسبة لأُوربّا سيكفي وبشكل مجمل الإشارة إلى التنوير والثورة الفرنسية التي شعر جميع الأُورُبّيين بتأثيرها المباشر وليس فقط بسبب الحروب النابليونية اللاحقة.

كل حدود الحقب السابقة مجرد تصميمات للمؤرخين. أما فيما يخص الثورة الفرنسية والحروب النابليونية فالكثير من الناس الذين عايشوهما بشكل مباشر أو غير مباشر، أدركوا أن هذه الفترة هي فترة انتقال حقيقي.

والأهم من ذلك حقيقة أنه حتى النطاق الذي تحدث فيه وقائع التاريخ يتغير بقوة أيضاً. من الآن فصاعداً لن يحدث تاريخ العالم في

(١) انظر السابق، ص ١١٥.

نطاقات كبيرة محددة جغرافياً، كما كان لفترة طويلة بعد ١٥٠٠، ولكنه سيصبح عالمياً. حتى حرب السنوات السبع (١٧٥٦-١٧٦٣) لم تخاض في أوروبّا فحسب، بل أيضاً في أمريكا الشمالية وفي الهند وفي منطقة البحر الكاريبي. ونتيجة للحرب الروسية التركية (١٧٦٨-١٧٧٤) أصبحت الإمبراطورية العثمانية «رجلاً مريضاً على البوسفور». وفي «معركة بلاسي» في ٢٣ يونيو ١٧٥٧ أصبحت إنجلترا وبشكل نهائي السلطة الاستعمارية في الهند. ونظراً لأن الدولة الصفوية قد انتهت بالفعل في عام ١٧٣٦، فإن الإمبراطوريات الإسلامية الثلاث قد تم تدميرها أو تضررت بشدة في القرن الثامن عشر. وفي الدراسات الإسلامية يعتبر وبحق أن نزول نابليون مصر عام ١٧٩٨ مثل بداية لحقبة جديدة في الشرق الأوسط.

بخلاف للأحداث حول ١٥٠٠ فإن كل أحداث القرن الثامن عشر ليست بداية لعملية تحول طويلة؛ بل تعد في جزء منها بمثابة أعراض لتغيرات طويلة الأمد - مثل الاستعمار التدريجي للهند، أو الخفوت البطيء للقوة العثمانية. أما الجزء الآخر منها فأحداث انقلابية فورية التأثير على جميع مجالات الحياة السياسة واليومية والثقافية والعقلية.

عندما يتغلب المرء، أي لوجوف هنا، على التمركز حول أوروبّا، يمكن أن نتفق معه أكثر. فالنصف الثاني من القرن الثامن عشر يشكل بالفعل قطعاً حقبياً حقيقياً أكبر أو أعمق من الوقت حول سنة ١٥٠٠م. وإقرار هذا سيؤدي إلى التنظيم الحقبي التالي:

العصور العتيقة اليونانية/الرومانية/الإيرانية تتحول عام ٢٥٠م تقريباً إلى العصور العتيقة المتأخرة، التي دخلت على نطاق واسع في الفترة حول عام ١٠٥٠م في حقبة جديدة استمرت بدورها حتى

حوالي عام ١٧٥٠م. هذا بالطبع مع الأخذ في الاعتبار أن فهم هذه الحدود يكون بهامش لا يقل عن خمسين سنة.

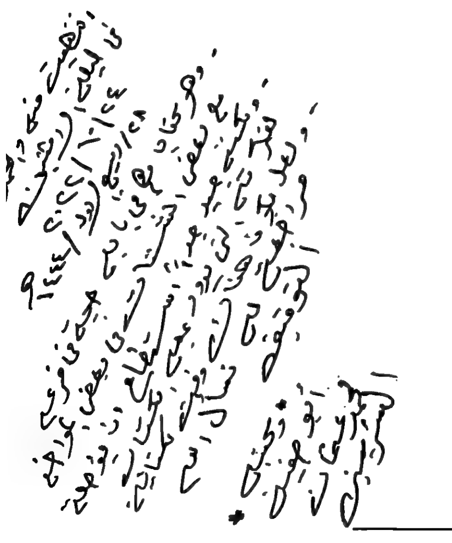
وهكذا إذا ما جعل المرء العصر الحديث يبدأ بتحول ثوري قرب نهاية القرن الثامن عشر، فإنه ينتج عن ذلك حقبة تقدر بسبعمائة عام تقريباً، أي من منتصف القرن الحادي عشر الميلادي حتى منتصف - أو نهاية - القرن الثامن عشر، والتي يمكن تقسيمها إلى حقبتين فرعيتين يكون الحد الفاصل بينهما حول عام ١٥٠٠م.

ولكن بماذا يمكن أن تُسمى هذه الحقبة؟ مصطلح «العصور الوسطى» غير موثوق ومن الصعب تمديده إلى القرن الثامن عشر. وكذلك أيضاً فأنت لا تحصل على الكثير بمقاطع من قبيل «ما بعد» (-post) و«ما قبل» (-prä). ونحن على أية حال ما زلنا نعيش في حقبة «ما بعد العصور العتيقة»، أما العصور العتيقة نفسها فتقع بكاملها في فترة «ما قبل العصور الحديثة». لذا يبدو من الواضح أن تبني مصطلح «العصر الحديث» (Neuzeit) هو الأقرب خاصة وأنه يقابل «العصر الحديث المبكر» في التأريخ المتمركز أوروبياً. ويمكن تجاوز معياريته المتمركزة أوروبياً إذا ما تم سحبه على جزء كبير من العالم القديم، ويوجد ما يكفي من الأسباب للقيام بذلك. فإذا تخلى المرء عن هذ التمركز الأوربي وتخلى عن مصطلح «العصور الوسطى» الذي لا معنى له، فإن بداية هذا «العصر الحديث» هي بالفعل نهاية «العصور العتيقة المتأخرة» في منتصف القرن الحادي عشر الميلادي.

أما الفترة حول عام ١٥٠٠م فستشكل حداً فاصلاً بين «العصر الحديث الأول» أو «المبكر» و«العصر الحديث الثاني» أو «المتأخر» الذي يتحول في نهاية القرن الثامن عشر إلى «عصر الحداثة» (Moderne) الذي يحتمل أن يكون عصراً قصيراً ربما يتحول خلال

القرن الحادي والعشرين إلى عصر البشر الآليين[1]. هذا تخمين بالطبع.

لكن المؤكد فيما يبدو لي أن تقسيم التاريخ ثلاثياً إلى عصور عتيقة، وعصور وسطى، وعصر حديث، يعوق التفكير في التاريخ أكثر مما يشجعه. ويعوق على وجه التحديد طريق التفكير الذي يمكنه التغلب على التمركز الأوربي وأخذ نطاقات أكبر في الاعتبار. وفي النهاية نقول أن تصدير مصطلح «العصور الوسطى» الذي ضلل أوربًا نفسها ليس مفيداً هنا بالمرة، وعلى المرء أن يستغني عنه نهائياً.



(١) قارن: (Thomas Bauer; Die Vereindeutigung der Welt)، دتزنجن ٢٠١٨.



TAFEL I

علبة مجوهرات عاجية للأمير الأموي الأندلسي المغيرة بن عبدالرحمن الناصر، قرطبة ٣٥٧هـ / ٩٦٨م.





TAFEL II

قطعة من البردي توثق بيع علف لحيوانات النقل
(واجهة البردية وظهرها) مصر سنة ١٣٥هـ / ٧٥٣ م.





TAFEL III

منظران للبيت رقم (١٨) في منطقة أم الجمال الريفية شمال الأردن
من القرن الميلادي السادس أو السابع.



TAFEL IVa

قارورة زجاجية ذات تطبيقات لونية تتخذ شكل جمل.
صنعت في سوريا أو في مصر في القرن الميلادي السابع أو الثامن.



TAFEL IVb

كأس زجاجية، صنعت تبعاً للتقليد الساساني، إيران، من القرن ٧ إلى القرن ٩م.



TAFEL V

أربع قطع من الفلوس النحاسية الأموية:

١ : فلس من حمص، حوالي ٦٦هـ / ٦٨٥م.

٢: عملة نحاسية عربية - ساسانية، درابجيرد (جنوب إيران) سنة ٧٩هـ / ٦٩٩م.

٣ : فلس دون صور من مرحلة تعريب النقد وعليه الشهادتين.

٤ : فلس طبري، حوالي سنة ١١٦هـ / ٧٣٤م.



مثل الصرع واذا اسعط خلط
بدهن الورد ... الاذن
... اوجاعها و...
واجوده الحديث ...
اللين ...
... الراحه
واجود ذلك ...
دارو ا وهو الكروبا
هو ابزر معروف ... جدا
مسخن للمعده هاضم للطعام ...
واذا خلط الادويه المعروفه و
الاكحال التي تحد البصر ...
... واصله
... البرى
انيسون اي الشبث
طبيخ جمه هذا النبات وبزره
اذا شرب ادر البول ...
المغص والنفخ ...
الذي يعرض من ... وقطع
... وسكن الفواق
واذا ادمن شربه ... اضعف
البصر وقطع المني واذا جلس
... في طبيخه ... من اوجاع
الرحم واذا احرق بزره ...
البواسير النابتة ... ۞
كومنون اي الكمون البستاني
... الطعم ...

قال انشدنا الاحمر في صفة الابل

كأن أيديهن بالقاع القرق … أيدي جوار يتعاطين الورق

شبه بياض ايدي الابل ببياض ايدي الجواري ٥

وقال

ابو عبيد في حديث النبي عليه السلم لا تصروا الابل
والغنم ومن اشترى مصراة فهو بآخر النظرين
ان شاء ردها ورد معها صاعا من تمر قال حدثناه
هشيم قال اخبرنا مغيرة عن ابرهيم عن ابي هريرة عن
النبي عليه السلم قوله مصراة يعني الناقة او البقرة
او الشاة التي قد صري اللبن في ضرعها يعني حقن
فيه وجمع اياما فلم يحلب واصل التصرية حبس
الماء وجمعه يقال منه صريت الماء وصريته

قال الاغلب

رأت غلاما قد صرى في فقرته … ماء الشباب عنفوان سنبته

ويقال ماء صرى مقصور قال عبيد بن الابرص

ورب ماء صرى وردته … سبيله خائف جديب

وقال

منه سميت المصراة كانها مياه اجتمعت وكان
بعض الناس يتأول في المصراة من صرار الابل
وليس هذا من ذلك في شيء لو كان من ذلك لقال
مصرورة وما جاز ان يقال ذلك في البقر والغنم لان
الصرار لا يكون الا للابل وفي حديث آخر انه
نهى عن بيع المحفلة وقال انها خلابة والمحفلة هي
المصراة بعينها قال حدثناه عن سليمان التيمي

TAFEL VII



TAFEL VIII

أقدم أسْطُرلاب معروف ومؤرخ بسنة ٣١٥هـ/ ٩٢٧م.

مراجع الكتاب

هنا تم فقط ذكر الأعمال التي تم الاستشهاد بها علة مرات، أو التي تعد أساسية للجدل في هذا الكتاب. وقد تم ذكر الأعمال الأخرى في الهوامش والملاحظات. أما مصادر الإنترنت فقد تمت مراجعتها للمرة الأخيرة في ٢١ أغسطس ٢٠١٧.

Angenendt, Arnold: Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart u. a. 1990.

Bauer, Thomas: Besprechung von Udo Gerald Simon: Mittelalterliche Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhetorik. (علم المعاني لدى للسكاكي) (Heidelberg 1993). In: Zeitschrift für Arabische Linguistik 35 (1998), S. 86-90.

-: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin 2011.

-: Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Ditzingen 2018.

-: In Search of «Post-Classical Literature». A Review Article. In: Mamlūk Studies Review 11.2 (2007), S. 137-167.

-: Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts. Eine literatur- und menta-litätsgeschichtliche Studie des arabischen Ghazal. Wiesbaden 1998.

Bloch, Franziska: Das umayyadische «Wüstenschloss» und die Siedlung am Ǧabal Says. Band II: Keramik und Kleinfunde. Darmstadt 2011.

Borgolte, Michael: Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der

Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr. München 2006.

Carl Brockelmann: Geschichte der arabischen Litteratur (GAL). 2 Bde. 2. Aufl. Leiden 1943-1949, 3 Supplementbde. Leiden 1937-1942.

Burckhardt, Jacob: Die Kultur der Renaissance in Italien. Hg. von Horst Günther. Frankfurt a. M. 1989.

Cohen, Mark R.: Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter. München 2005.

Demandt, Alexander: Geschichte der Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284 - 565 n. Chr. München, 2. Aufl. 2008.

Dinzelbacher, Peter (Hg.): Sachwörterbuch der Mediävistik. Stuttgart 1992.

– (Hg.): Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Stuttgart 1993.

– (Hg.): Mensch und Tier in der Geschichte Europas. Stuttgart 2000.

Dinzelbacher, Peter/Werner Heinz: Europa in der Spätantike 300 - 600. Eine Kultur und Mentalitätsgeschichte. Darmstadt 2007.

EI2 = The Encyclopaedia of Islam. Second Edition. 11 Bde. und Supplementband. Leiden 1954-2004.

Ellenblum, Ronnie: The Collapse of the Eastern Mediterranean. Climate Change and the Decline of the East, 950-1072. Cambridge 2012.

Endress, Gerhard: Die wissenschaftliche Literatur. In: Helmut Gätje (Hg.): GrundriÔ der Arabischen Philologie. Band 2: Literaturwissenschaft. Wiesbaden 1987, S. 400 - 506.

Fauvelle, Francois-Xavier: Das goldene Rhinozeros. Afrika im Mittelalter. München 2017.

Fowden, Garth: Before and After Muhammad. The First Millennium Refocused. Princeton, Oxford 2014.

Gehrke, Hans-Joachim (Hg.): Die Welt vor 600. Frühe Zivilisationen. München 2017.

Groebner, Valentin: Das Mittelalter hört nicht auf. Über historisches Erzählen. München 2008.

Grotzfeld, Heinz: Das Bad im arabisch - islamischen Mittelalter. Eine kulturgeschichtliche Studie. Wiesbaden 1970.

Grunebaum, G. E. von: Der Islam im Mittelalter. Zürich 1963.

Heather, Peter: Der Untergang des Römischen Reiches. Stuttgart 2007 (Original: The Fall of the Roman Empire, 2005).

Heidemann, Stefan: Die Renaissance der Städte in Nordsyrien und Nordmesopotamien. Städtische Entwicklung und wirtschaftliche Bedingungen in ar-Raqqa und Ḥarrān von der Zeit der beduinischen Vorherrschaft bis zu den Seldschuken. Leiden 2002.

–: The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery. In: Neuwirth et al.: The Qur'ān in Context, S. 149-195.

Hodgson, Marshall: The Venture of Islam. Vol. 1: The Classical Age of Islam. Chicago 1974.

Höfert, Almut: Kaisertum und Kalifat. Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter. Frankfurt 2015.

Holenstein, Elmar: Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens. Zürich 2004.

Kinder, Hermann / Werner Hilgemann, Manfred Hergt: dtv-Atlas Weltgeschichte. 42. Auflage, München 2017.

Koschorke, Albrecht: Säkularisierung und Wiederkehr der Religion. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne. In: U. Willems et al.: Moderne und Religion, S. 237-260.

Le Goff, Jacques: Geschichte ohne Epochen? Darmstadt 2016.

Lindberg, David C. / Michael H. Shank: The Cambridge History of Science. Volume 2: Medieval Science. Cambridge 2013.

Meier, Thomas / Michael R. Ott / Rebecca Sauer (Hg.): Materiale Textkulturen. Konzepte - Materialien - Praktiken. Berlin u. a. 2015.

Mez, Adam: Die Renaissance des Islams. Heidelberg 1922 (Nachdruck Hildesheim 1968).

Neuwirth, Angelika: Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang. Berlin 2010.

Neuwirth, Angelika/Nicolai Sinai / Michael Marx: The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu. Leiden 2010.

Ragep, F. Jamil: Islamic Culture and the Natural Sciences. In Lindberg/Shank: Medieval Science, S. 27 - 61.

Savage-Smith, Emilie: Medicine in Medieval Islam. In Lindberg/Shank: Medieval Science, S. 139-167.

Schulze, Reinhard: Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert. München 1994.

Sezgin, Fuat: Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS). 17 Bde. Leiden, Frankfurt 1967-2015.

Walmsley, Alan: Early Islamic Syria. An Archaeological Assessment. London 2007.

Ward-Perkins, Bryan: Der Untergang des Römischen Reiches und das Ende der Zivilisation. Darmstadt 2007 (Original: The Fall of Rome and the End of Civilization, 2005).

Watt, William Montgomery / Michael Marmura: Der Islam 2. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte. Stuttgart 1985.

Willems, Ulrich / Detlef Pollack / Helene Basu / Thomas Gutmann / Ulrike Spohn (Hg.): Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung. Bielefeld 2013.

حاجي خليفة، كاتب جلبي: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (٦ مجلدات)، بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

الدينوري، أبو حنيفة: قطعة من الجزء الخامس من «كتاب النبات» نح برنارد لوين، أوبسالا - فيسبادن، مطبعة بريل، ليدن ١٩٥٣.

الشوكاني، محمد بن علي: أدب الطلب ومنتهى الأرب. تحقيق عبد الله يحيى السريحي، صنعاء ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

مصادر الصور

Tafel I: © akg-images/Album/Oronoz

Tafel II: ص Geoffry Khan, Bills, Letters And Deeds. Arabic Papyri of the 7th to 11th Centuries (The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, Bd. VI), Oxford 1993, S. 21

Tafel III, أعلى وأسفل: © Thomas Bauer

Tafel IV, oben und unten: © bpk/ متحف الفن الإسلامي (SMB)

Tafel V: © Thomas Bauer

Tafel VI: © akg-images/Werner Forman

Tafel VII: © Jan Just Witkam

Tafel VIII: ص Islamic Art in the Kuwait National Museum. The al-Sabah Collection (تحرير) Marilyn Jenkins, Sotheby 1983, S. 30

Seite 20: © DER SPIEGEL 7/1979

توماس باور

عصور وسطى إسلامية؟

هذا الكتاب

لقد تعلّمنا أن نزن المصطلحات التي نستخدمها في الحديث عن الناس والثقافات بحساسية أكبر. الكثير من الأوصاف القديمة مثل «زنجي» أو «المحمديين» يتم الآن تجنّبها وبدقّة. ومع ذلك، فإن مصطلح «العصور الوسطى الإسلامية» غير قابل للنقاش إلى حد كبير، على الرغم من أن مارشال هودجسون قد شكّك به في السبعينيات وبشكل تأسيسي. لكن ماذا يعني مصطلح «العصور الوسطى الإسلامية»؟ ما هي آثاره على إدراكنا للثقافات الإسلامية في فترة ما قبل الحداثة؟ وأية نتائج يتركها على الدراسات الحضارية المقارنة؟





ISBN 978-9922605883
9 789922 605883

الغلاف : سكينة صلوّن

